٤

الثقافة والحضارة

مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي

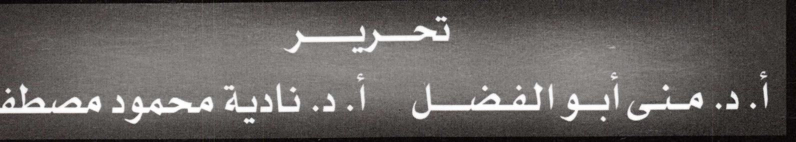
التأصيل النظري للدراسات الحضارية

تأليف

أ. فؤاد السعيد

د. فوزي خليل







CULTURE AND CIVILIZATION

Convergence between the Western and Islamic Thoughts

Al-Thaqāfah wa-al-Ḥaḍārah

Muqārabah bayna al-Fikrayn al-Gharbī wa-al-Islāmī

Prof. Fu'ād al-Sa'īd & Dr. Fawzī Khalīl

- ماذا تعني الثقافة؟ ما الفرق بينها وبين الحضارة؟ ما علاقة الدين بالتكوينات الثقافية والحضارية؟ كيف تعامل الفكر الغربي مع هذه المفاهيم في المجال الفلسفي وعلم الاجتماع وعلم الإنسان؟ وكيف تداولتها الحضارة الإسلامية؟ وما طبيعة البناء الحضاري الذي يعكس مفهوم الحضارة؟ وما مفهوم الثقافة الإسلامية؟
- ما طبيعة العلاقة بين الثقافة الإسلامية والبناء الحضاري الذي يكمن فيه مفهوم الحضارة؟ ما رؤية الثقافة الإسلامية لله و الإنسان والكون والحياة ؟
- ما العلاقة بين هذه الكليات الحضارية؟ وماذا عن مبدئها ومصيرها؟ وما وظيفتها وغايتها؟
- تشكل هذه التساؤلات الشيقة جوهر هذا الكتاب.

فرات
www.furat.com
موقع عربي رائد لتجارة الكتب والبرامج العربية

Design Behzad Ali Issa

ISBN 978-9933-10-001-8

9 789933 100018

بسم الله الرحمن الرحيم

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٤

الثقافة والحضارة

(مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)

الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي/ فؤاد السعيد، فوزي خليل؛ تحرير مني أبو الفضل ونادية محمود مصطفى .- دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨ .- ٢١٦ ص؛ ٢٥ سم. (التأصيل النظري للدراسات الحضارية؛ ٤).

١- ٢١٨,٨ س ع ي ث ٢- العنوان ٣- السعيد
٤- خليل ٥- أبو الفضل ٦- مصطفى

مكتبة الأسد

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٤

الثقافة والحضارة

(مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)

أ. فؤاد السعيد - د. فوزي خليل

تحرير

أ. د. منى أبو الفضل   أ.د. نادية محمود مصطفى



آفاق معرفة متجددة



٢٠٠٨

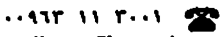
دمشق

حاضنة اللغة العربية

دار الفكر - دمشق - برامكة

٣٠٠١ ٩٧ ٩٤٧ ٠٠٩٦٣

٣٠٠١ ١١ ٠٠٩٦٣



http://www.fikr.com/

e-mail:fikr@fikr.net

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

- ٤ -

الثقافة والحضارة

(مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)

أ. فؤاد السعيد - د. فوزي خليل

الرقم الاصطلاحي: ٢١٥٤,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-001-8

التصنيف الموضوعي: (٢١٠) دراسات إسلامية

٢١٦ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م

المحتوى

مقدمة تحرير المشروع

د. نادية محمود مصطفى

تأسس برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في نيسان / أبريل ٢٠٠٢، استناداً إلى خطة علمية حددت دوافع هذا التأسيس وأهداف البرنامج على النحو التالي:

١- دراسة الإطار النظري لموضوع البرنامج (العلاقة بين الحضارات) لتسكينه في موقعه من المنظورات الراهنة لدراسة العلوم السياسية بفروعها المختلفة، وفي تقاطعها وارتباطها مع علوم اجتماعية أخرى. فإن تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية / الحضارية، ومن ثم الأبعاد القيمية بمصادرها المختلفة (وفي قلبها الدين) يعد من أهم سمات المنظورات الغربية الراهنة، مما أوجد مساحة مشتركة مع منظورات حضارية أخرى وعلى رأسها الإسلامي.

٢- رصد وتحليل المدارس النظرية والاتجاهات الفكرية المتنوعة (القومية والليبرالية والإسلامية) في الموضوع، وتقديم ملخص جامع مقارن لأسانيد كل من هذه المدارس والاتجاهات من حيث تأصيل مفهوم الحضارة والحوار والصراع، ومن حيث تأصيلها لأصل العلاقة بين الحضارات، ومن حيث رفضها أو قبولها لفكرة

حوار الحضارات، ومن حيث البدائل المطروحة لهذه الفكرة.

٣- رصد المبادرات العملية المطروحة في ساحة حوار الحضارات أو الثقافات أو الأديان - خلال العقد الماضي - وتقويم آليات تطبيق الفكرة بصفة عامة أو في مجالاتٍ نوعية وقضايا محددة؛ سواء على مستوى المنظمات الدولية أو الحكومات أو المنظمات غير الرسمية، الدولية منها والوطنية. حيث إن ملتقيات الحوار ذات مستويات متعددة، منها الرسمي ومنها غير الرسمي، ومنها العالمي ومنها ذو النطاق المحدود إقليمياً أو وفقاً للقضايا محل الاهتمام.

٤- تصميم سيناريوهات للدخول في (حوار) من جانب الدائرة المصرية أو العربية أو الإسلامية مع دوائر ثقافية أخرى، سواء إسلامية أيضاً أو تنتمي إلى حضارات أخرى غربية أو شرقية على حد سواء. ويتطلب تصميم السيناريو الواحد - وبالنظر إلى طبيعة أطرافه - تحديد قائمة وأولويات موضوعات الحوار وقضاياه انطلاقاً من متطلبات وحاجات الدائرة المعنية؛ أي العربية أو الإسلامية، في حوارها مع الدوائر الحضارية الأخرى (الأوربية، الأمريكية، الروسية، اليابانية، الصينية، الهندية..).

٥- الاهتمام بالبحث في آليات وسبل تحقيق التنسيق والتعاون بين المنظمات العربية والإسلامية التي تدير مشروعات للحوار مع (الآخر)، وعلى رأسها الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي، من ناحية، وكذلك بين الدول الإسلامية الكبرى (وعلى رأسها مصر، تركية، إيران) التي تدير من خلال برامج وطنية حوارات مع (الآخر) أو فيما بينها (مثلاً الحوار العربي الإيراني، والحوار التركي العربي).

واستجابة لهذه الدوافع والأهداف، وفي ضوء متطلبات البيئة العلمية والعالمية المحيطة، التي جسدت تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، وفي قلبها الأبعاد القيمية غير المادية للتطور البشري وللتغيرات العالمية، كان لابد لهذا البرنامج أن يؤسس أنشطة خطته الخمسية العلمية على (تأصيل نظري للعلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة) ليس كغاية في حد ذاته فقط، ولكن كسبيل أيضاً لتأسيس مجال للدراسات الحضارية في العلوم السياسية ينطلق من البحث في آفاق منظور حضاري، وعنه، لدراسة الظاهرة السياسية في أبعادها الداخلية والخارجية على حد سواء. كل هذا دون انقطاع أو فقدان صلة بموضوع هذا البرنامج ومحور نشاطه ألا وهو العلاقة بين الحضارات حواراً وصراعاً.

ومن ثم كان مشروع (التأصيل النظري) هو باكورة المشروعات البحثية الجماعية الممتدة التي قام عليها برنامج حوار الحضارات. ولقد استغرق تنفيذه نحو عامين ونصف العام (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - آب / أغسطس ٢٠٠٥). ولقد حفزت المبادرة أ. د. منى أبو الفضل الرائدة في مجال الدراسات الحضارية على صعيد العلوم السياسية، والمؤسسة لمدرسة المنظور الحضاري في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولقد أشرفت د. منى على إعداد ورقة عمل المشروع التي دشنت اجتماعات العمل المتطورة، كما رأست معظم هذه الاجتماعات وأدارتها بالتعاون مع أ. د. نادية مصطفى، ولقد حالت ظروف خاصة دون مشاركتها في إعداد هذا التقديم لنشر أعمال المشروع.

ولقد شارك في أعمال هذا المشروع إلى جانب الأساتذة معدي البحوث، عدد آخر من الأساتذة أثروا النقاش في الاجتماعات الدورية، وكان لهم فضل المساهمة في بلورة غايات المشروع ومخرجاته، وهم: أ.د. علا أبو زيد، نائب مدير البرنامج حينئذ، أ.د. السيد عبد المطلب غانم، أستاذ النظرية السياسية، أ.د. مصطفى منجود، أستاذ الفكر

السياسي، أ.د. عبد الغفار رشاد أستاذ النظم المقارنة. كما ساهم في بحوث المشروع - عن بعد - كل من: د. رقية العلواني، و أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، و أ.د. حسن وجيه، كذلك ساهم في الاجتماعات وأعمال البحث المساعدة عدد من الشباب الباحثين المهتمين بالمداخل الثقافية والحضارية للعلوم السياسية، وهم: مدحت ماهر، وأماني غانم، ومروة عيسى، وأحمد خطاب، وعلاء عبد الحفيظ.

مجمل القول: كان المشروع البحثي الجماعي الممتدُّ خبرةً حية تفاعلية تبادلية، فنظراً لعدد المشاركين فيه، وامتداده الزمني، فلقد كان ساحة تفاعل وتبادل للأفكار والآراء، ومعملاً لاختبار بعض المقولات والافتراضات، أو إنضاج بعضها الآخر.

ولقد فرض موضوع المشروع - وجدَّته - هذا النمط من التفاعل، كما ساعدت حماسة الأساتذة المشاركين على جعل هذا التفاعل خبرة متميزة على صعيد الجماعة العلمية للعلوم السياسية في مصر، وفي انفتاحها على علوم أخرى مثل الدراسات الإسلامية والفلسفة والاجتماع والتاريخ وفلسفة الحضارات.

هذا ولقد تعددت مستويات التفاعل التبادلي عبر مراحل تطور المشروع، كما تنوعت - بالطبع - قضاياه وإشكالياته، وعلى نحو أسفر عن بنية محددة لبحوثه. فلقد مرَّ المشروع بخمس مراحل أساسية:

مرحلة التدشين (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - حزيران / يونيو ٢٠٠٣)
وبدأت بإعداد ورقة عمل تمهيدية أعدتها أ.د. نادية مصطفى في ضوء جلسة عمل ابتدائية شاركت فيها أ.د. منى أبو الفضل، و د. أماني صالح، و أ.د. علا أبو زيد. وحددت هذه الورقة منطلقات المشروع، وملامح منهج العملية البحثية، ومحاور التأصيل، وموضوعات كل منها، وطبيعة المنتج النهائي.

وكان المنطلق الذي حددته ورقة العمل هو:

ضرورة الوعي بأن البحث في الدراسات الحضارية ليس غاية في حد ذاته في نطاق هذا المشروع البحثي، ولكن لابد من تسكين هذا الموضوع في إطار العلوم السياسية، مع الاستعانة بتخصصات أخرى، وعلى النحو الذي يسمح - من ناحية أخرى - بالربط بموضوع البرنامج الأساسي ألا وهو حوار الحضارات وصراعاتها. فالدراسات الحضارية المقارنة تتضمن أبعاداً متنوعة؛ أحدها أنماط العلاقة التفاعلية بين المنتمين لتلك الحضارات عبر التاريخ، والعوامل المؤثرة فيها. ولكن يظل المحك في نظرنا، كجماعة بحثية في العلوم السياسية، هو: كيف يمكن توظيف هذه الدراسات في تأصيل مجال للدراسات الحضارية في نطاق العلوم السياسية؟ وكذلك: كيف يمكن تطوير منظور دراسات حضارية لعلم السياسة ينطلق من الأبعاد الحضارية الثقافية كما تنطلق منظورات أخرى من أبعاد مادية عسكرية أو اقتصادية... إلخ؟

بعبارة أخرى؛ كان المحك في نظرنا هو الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يميز تناولنا لموضوع العلاقة بين الحضارات عن غيرنا من التخصصات؟ هل يتم ترك هذا المجال الدراسي، الدراسات الحضارية، لعلم التاريخ أو الاجتماع أو الفلسفة، أم يجب أن يصبح لعلم السياسة دور في هذا المجال؟ وكيف يمكن لهذا الدور أن يربط بين هذه التخصصات المعنية؟ ولماذا تبرز أهمية هذا الدور الآن في ظل طبيعة المرحلة الراهنة من المراجعة في حالة علم السياسة؟

ومن ثم تحدد هدف المشروع البحثي بأنه بيان كيف تكون الدراسات الحضارية مجالاً جديداً في الدراسات السياسية. وكان هذا يستلزم تصورات من متخصصي فروع العلوم السياسية الكبرى عن موضع البعد الحضاري والدراسات الحضارية من رؤى ومنظورات ونظريات هذا الفرع في المرحلة الراهنة من تطور حالة العلم، وهي المرحلة التي تشهد الجدل

حول دوافع ومبررات وأشكال الاهتمام بالبعد الحضاري الثقافي وأثره في التفاعلات السياسية؛ الداخلية منها والعالمية، وإذا ما كان هذا البعد عاملاً من العوامل المفسرة أم مجرد أداة من أدوات إدارة السياسات.

ومما لا شك فيه أن اتجاهات هذا الجدل تتشكل باختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات. فمن رافض للعامل الحضاري ودوره؛ نظراً لانتمائه إلى مجالات معرفية أخرى غير العلوم السياسية، إلى من يرى أن منظوراً حضارياً لعلم السياسة يساعد على معالجة أكثر من أمر: مثلاً تفتت علم السياسة على نحو بدأ يشكك في وجود ما يسمى علم السياسة، في الوقت نفسه الذي انفصل فيه علم السياسة عن التاريخ والاجتماع والفلسفة.. ومن ثم فإن التأصيل للمنظور الحضاري يحقق ما يلي: إنهاء الفصل بين التاريخ والاجتماع والسياسة، والتأصيل للأنساق المعرفية المتقابلة وموقفها من صناعة العمران، حيث إن مجال الدراسات الحضارية تتقاسمه أنساق معرفية متقابلة (إسلامية ووضعية) ومداخل مختلفة (فلسفية، تاريخية).

خلاصة القول: إن المشروع وفق هذا المنطلق كان يتطلب محوراً تمهيدياً يقدم تأصيل مجال الدراسات الحضارية في فروع العلوم السياسية سعياً نحو منظور حضاري لدراسة علم السياسة.

وبعد عملية تسكين البعد الحضاري في مجال فروع العلوم السياسية، كان لابد أن تبدأ عملية التأصيل النظري. وعن منهج هذه العملية ومحاور التأصيل: فهي تنطلق من قراءة نقدية تراكمية في الأدبيات المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات أو مجال الدراسات الحضارية من منظورات متقابلة في نطاق علم الفلسفة، التاريخ، الفكر، أو الأدبيات التي قدمت دراسة في النماذج الفكرية. وعن المحاور التي تتم في ضوئها هذه القراءة المقارنة التراكمية فهي تنقسم بين مجموعات ثلاث: المفاهيم، العلاقات والعمليات، الفواعل، وكانت كالآتي:

المجموعة الأولى وتتضمن الموضوعات التالية:

أثر الدين في الثقافة والحضارة، الفارق بين الثقافة والحضارة: أهمية الرمز الحضاري، النماذج الحضارية: قواعد التشكيل، الخصائص، الأسس.

المجموعة الثانية، من موضوعاتها ما يلي:

أنماط العلاقة بين الحضارات والثقافات (الحوار، الصراع، الصدام، التعارف، التثاقف، التسرب، النفاذية Culture filter)، مفهوم الحوار: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط، مفهوم الصراع: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط.

المجموعة الثالثة تطرح الموضوعات التالية:

العلاقة بين الأنا والآخر: النظريات والرؤى من أنساق معرفية متقابلة ومنظورات متقابلة (التعددية، الهيمنة)، الآخر في فكر وحركات الإصلاح في الأديان السماوية الثلاثة.

ولقد أثار مضمون بعض المحاور نقاشاً طرح بعض الإشكاليات الهامة، ومن أبرز هذه المحاور: محور العلاقة بين الأنا والآخر، فلقد طرح الأسئلة التالية:

- هل الآخر هو المختلف في الدين، أم يمكن أن يكون مشابهاً في الدين؟ هل الآخر هو المخالف في المنظور للدين كمنهج علوي أو منهج دنيوي وصناعة بشرية؟ هل الآخر هو الحضارة الغربية، والأنا هو الحضارة الإسلامية؟ ما مستوى هذا الآخر وهذه الأنا: الفرد / الجماعة (الأمة)، الاجتماعي / الديني، المعرفي / الإنساني، الكوني / المقدس؟
- ما نمط العلاقة بين الأنا والآخر: التعددي / المهيمن، الاستيعابي / الإقصائي، التراكمي / الاستعلائي؟

وأخيراً هل يجب الأخذ بهذه الثنائية (الأنا والآخر) بالرغم من أنها ثنائية استبعادية انطلقت وتأسست من فكرة هيمنة الذات الغربية على الأنا المختلف؟ أم أن هذه الثنائية القائمة الذائعة ذات الجذور القديمة تقتضي وتستلزم قراءة نقدية في ضوء دلالة الأنساق المعرفية المتقابلة مع استدعاء النماذج التاريخية التي توضح العلاقة بينهما في ظل مراحل أو عصور كل من الهيمنة الإسلامية والهيمنة الغربية؟..

وعبر أربعة أشهر استغرقتها هذه المرحلة التدشينية، توالت الاجتماعات التحضيرية (ثمانية اجتماعات) جرت خلالها مناقشة عدد من القضايا والإشكاليات المعرفية والمنهجية والنظرية، كان من أهمها ما يلي:

- أسباب الاهتمام الراهن بالمجال الحضاري في العلوم السياسية في ضوء التغيرات الرئيسية العالمية، والظواهر الجديدة التي لم تعد الإطارات الفكرية (الحداثية الوضعية) قادرة على تقديم تفسيرات كاملة لها، مما فرض تجدد الاهتمام بأساليب جديدة تعيد للجوانب القيمية غير المادية أهميتها.
- العلاقة بين الدين وبين الثقافة والحضارة.
- الفارق بين مجال الدراسات الحضارية وبين المنظور الحضاري.
- أسباب الحوار أو الصراع بين الثقافات والحضارات، ومسؤولية الأنساق المعرفية المتقابلة من ناحية، والاختلاف حول موضع العقل من العلم وموضع القيم من العقل والعلم من ناحية أخرى. وكذلك مسؤولية حالة توازن القوى بين هذه الثقافات والحضارات، ومدى تسييس العوامل الدينية - الثقافية الحضارية وأنماط توظيفها السياسي.
- موضع المشروع البحثي من خطة عمل برنامج حوار الحضارات خلال الأعوام التالية.

ولقد كانت النقاشات عبر هذه الاجتماعات التحضيرية الثمانية من الكثافة والعمق والتعدد والتنوع ما تعجز هذه السطور عن ترجمتها. ولقد أفضت إلى الاتفاق على بنية المشروع البحثي.

وتنقسم أعمال المشروع إلى سبعة محاور:

- المحور الأول بعنوان: الحوار (منطلقاته المعرفية، آلياته، أهدافه، دوافعه)، ويضم ثلاثة بحوث هي؛ (النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل) للدكتورة منى أبو الفضل، (أسلوب الحوار، الدوافع، الأهداف، والشروط والآليات والأنماط) للدكتورة أميمة عبود، (أنماط تنقل الأفكار وآلياتها بين التفاعل والأسباب: دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين) للدكتور سليمان الخطيب.
- المحور الثاني بعنوان (مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية)، ويضم خمسة بحوث هي؛ (مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة) للدكتورة رقية العلواني، (مفهوم الآخر في الأديان التوحيدية) و (مفهوم الآخر في المسيحية الكاثوليكية) للأب الدكتور كريستيان فان نسبن، (مفهوم الآخر في المسيحية المصرية) للأستاذ سمير مرقس، (المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر) للقس الدكتور إكرام لمعي.
- المحور الثالث يتناول (الأنا والآخر من منظور قرآني) في بحث للدكتور سيد عمر.
- المحور الرابع بعنوان: (الثقافة والحضارة، مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)، ويضم بحثي (الثقافة والحضارة من منظور إسلامي) للدكتور فوزي خليل، و (الثقافة والحضارة والدين، مقاربة للمفاهيم في الفكر الغربي) للأستاذ فؤاد السعيد.

- المحور الخامس بعنوان (العلاقات الدولية، البعد الديني والحضاري)، ويضم بحثي (البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية) للدكتور عبد الخبير عطا، و (توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى لتحليل العلاقات الدولية) للدكتورة أماني صالح.
- المحور السادس يضم بحثاً بعنوان (حوار الثقافات، إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة) للدكتور حسن وجيه.
- وأخيراً المحور السابع يضم بحثاً بعنوان (العولمة والإسلام رؤيتان للعالم) للدكتور سيف الدين عبد الفتاح.

كما أفضت الاجتماعات التحضيرية إلى الاتفاق أيضاً على أهداف وغايات المشروع، وعلى المنهاجية العامة لتأكيد الرابطة بين المشروع البحثي وبين قضية أنماط العلاقة بين الحضارات من واقع متطلبات اللحظة التاريخية الراهنة، سواء لأغراض عملية سياسية (تتصل بالعلاقة بين الغرب وعالم المسلمين) من ناحية، أو لأغراض معرفية وفكرية (تتصل بعمليات المراجعة الراهنة في النموذج المعرفي للعلوم الاجتماعية والإنسانية القائمة على مشروع الحداثة والعلمانية والوضعية) من ناحية أخرى.

من أهم القواعد العامة عن أبعاد المشروع وغاياته:

ضرورة الوعي بالعلاقة بين دوائر ثلاث للبعد الحضاري، ووضعه على صعيد كل منها:

- الدائرة الأولى: تثير وضع البعد الحضاري / الثقافي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة، سواء على نطاق محدود أم على نطاق واسع يرسم خريطة متكاملة الأبعاد لهذا الوضع.

- الدائرة الثانية؛ تثير قضية تأصيل مجال الدراسات الحضارية، وتطوير منظور حضاري للعلوم السياسية.
- الدائرة الثالثة؛ تثير وضع الاهتمام بالبعد الحضاري لعلاقته بمجال أو موضوع حوار الحضارات أساساً.

هذا وقد حددت د. منى أبو الفضل العلاقة بين هذه الدوائر على النحو التالي:

«والتحدي ليس هو التسكين للدراسات الحضارية في حقل العلوم السياسية، ولكن تطوير منظور العلوم السياسية ذاته انطلاقاً من أهمية البعد الحضاري الآن. وهذا يرتبط بمراجعة الحقل من منظور حضاري. وهذه المراجعة ليست مستحدثة تماماً؛ لأن هناك تقاليد سابقة قدمها أ. د. حامد ربيع. إذن لدينا أسس للبناء عليها، وهي أسس أصيلة، وهي استجابة لتحدي مسار الوضعية الذي اتسمت به المدرسة الأمريكية، في حين أن أ. د. حامد ربيع نبت في أحضان الحضارة الأوروبية حيث الحس الحضاري، واكتشف الإسلام الحضاري خلال دراسته في الأديرة الإيطالية... وبعد مجال النظرية والفكر مع د. حامد ربيع جاء دور النظم مع إسهام منى أبو الفضل في التعامل مع النظم العربية من منطلق حضاري وليس من منطلق المصادر الأمريكية. إذن لدراسة السياسة لدينا أصول للنظرية والمنهاجية تمت ممارستها على التوالي من فرع إلى فرع وصولاً إلى العلاقات الدولية. وكان مولد المنظور الحضاري للعلاقات الدولية عند هنتنجتون، وهو تطور لجذور فكره في مجال النظم المقارنة، حيث استبطن موضوع موضع الدين من التكوين الثقافي وأثره في النظم الديمقراطية...

إذن اهتمامنا ليس تلمس البعد الحضاري والمنظور الحضاري لدى الغرب فقط؛ ولكن تطوير منظورنا الحضاري في هذا المجال، لأن البعد الحضاري موجود سابقاً، ولكنه كان مستبطناً (implicit) في المنظور الغربي

وفي خلفيته، ثم بدأ يبرز ويتجدد الاهتمام به. فلقد كانت العلوم السياسية متأخرة في إدراك البعد الحضاري بالمقارنة مع حقول معرفية أخرى.

حينما أتحدث عن المنظور الحضاري لا أقصد الإسلامي فقط ولا أبدأ بالإسلامي، ولكن أبدأ بالوعي بالبعد الحضاري، وحين البحث فيه أصل إلى الإسلامي مقارناً بغيره. وقد يكون المدخل مادياً حضارياً وليس بالضرورة الديني فقط. وهو موجود بالغرب ويعبر عنه بمداخل عديدة، ولكنه لدينا يعبر عن مفترق طريق. ومن هنا تأتي أهمية التأصيل لمنظور حضاري من الإسلام أو غيره، وهو ليس تأصيلاً للإسلام والمسلمين ولكن للعالمين».

وعن وضع المشروع البحثي في نطاق الخطة العلمية لبرنامج حوار الحضارات، وعلاقته بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية من ناحية، وبمنظور حضاري للعلوم السياسية من ناحية أخرى، حددت د. نادية مصطفى النقاط التالية:

١- إن غاية المشروع هي التأصيل النظري للعلاقة بين الثقافة والحضارة والدين على النحو الذي يخدم دراسات حوار الحضارات، حيث تتداخل المفاهيم ولا تتضح الأطر النظرية.

٢- هذه الغاية تنطلق من العلوم السياسية، ومن ثم كان لابد من التساؤل عن وضع البعد الحضاري بصفة عامة من دراسة العلوم السياسية، بحثاً عن وضع مجال حوار الحضارات في الدراسات السياسية المعاصرة وفهماً له.

٣- وحيث إن البعد الحضاري قائم في مجالات معرفية أخرى، وحيث تتقاطع الحدود بين هذه المجالات وبين مجال العلوم السياسية في مرحلة تعالت فيها الدعوات إلى التعاون بين العلوم، فلا بد من الاستعانة بالتأصيلات النظرية عن الموضوع التي قدمتها هذه العلوم.

٤- الاهتمام بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية لا يعني البحث عن منظور حضاري إسلامي فقط، لأن البعد الحضاري قائمٌ الاهتمام به - ولو بمعانٍ مختلفة - لدى التيارات والاتجاهات المتنوعة. ومن ثم فإن التأصيل النظري المطلوب سيكون من منظورات مقارنة، وليس من منظور حضاري إسلامي فقط.

٥- لا يمكن أن نظل - على صعيد المنظور الحضاري الإسلامي - مكتفين بالدعوة إلى أهميته وضرورته، ولكن يجب أن نمتد إلى أبعد من ذلك. ومن ثم فإن التأصيل النظري للعلاقة بين الحضارة والثقافة والدين سيكون ساحة أساسية لبلورة إسهام المنظور الحضاري الإسلامي في هذا المجال، ومن ثم يكون هو دعامة من دعامات مجال الدراسات الحضارية، ويصبح ذلك المجال بدوره نتاج ومحصلة عمليات عديدة.

المنهاجية العامة

- أهمية الدراسات المنهاجية المقارنة على المستويات التالية: الأنساق المعرفية، منظورات العلوم الاجتماعية، الأديان والحضارات.

- التمييز بين الدراسات النظرية والفكرية والتاريخية ضروري لتسهيل العملية البحثية، ولكن دون قطع الصلة بين هذه المجالات.

- التمييز بين مستوى الأبستمولوجية، ومستوى القضايا، ومستوى العمليات، ومستوى المفاهيم.

- غاية المشروع ليست مجرد القراءة في الاتجاهات المقارنة حول موضوعاته التي تقدمها الدراسات الحضارية المتنوعة، ولكن

الغاية أبعد من ذلك، وتمتد نحو الاجتهاد لتأسيس مجال دراسات حضارية في نطاق العلوم السياسية.

ليست القضية قضية في مجال اجتماع أو تاريخ أو فلسفة فقط، ولكن هناك مجال دراسات حضارية في حد ذاته وله مداخل مختلفة تعبر عنها مصادر أساسية في كتب الحضارات، حيث لكل منها مدخل خاص يخدم الدراسات السياسية، كما هناك مصادر في العلوم السياسية من مداخل حضارية. بعبارة أخرى هناك مجال دراسات حضارية يمكن تأسيسه من تقاطعات مصادر مختلفة، سواء في العلوم الاجتماعية أم كتب الحضارات.

ومع الاعتراف بأن مجال الدراسات الحضارية مجال تصب وتتقاطع عنده الأبعاد الحضارية في العلوم الاجتماعية المختلفة، ويجمع بين منظورات متنوعة، إلا أنه يظل للإمكانيات الزمنية والبشرية والمادية للمشروع تأثيرها الذي يدفع إلى ضرورة التمييز بين مشروع بحثي يكون نواة في تأسيس مجال الدراسات الحضارية، وبين مجال الدراسات الحضارية ذاته.

ولذا فإن على برنامج حوار الحضارات الاهتمام بمشروعات ثلاثة: النظرية، النماذج الفكرية، النماذج التاريخية؛ فهي خطوات تدريجية في نطاق بناء هذا المجال.

- الحذر من اعتماد المنهج الوصفي فقط، والسعي لاكتشاف طبيعة المنظومات المعرفية المتفاعلة، وأثرها في موضوعات وقضايا حوار الحضارات والثقافات.
- إن التعامل مع الأدبيات الكبرى في مجال الفكر والدراسات الحضارية، ليس هدفاً في حد ذاته، ولكن يجب كسر الحلقة المفرغة من خلال عملية استحضار النموذج المعياري خلال القراءة والاكتشاف للنماذج الفكرية للكتب التي نتعامل معها، وبذا لا نقدم رصداً ووصفاً لفكرة فقط، ولكن نقدم استخلاصاً

ودلالة لما يقدمه فكر ما من أدلة عن المنظومة التي ينتمي إليها معرفياً، إذن هذا الفكر ليس مرجعية، ولكنه ساحة وسبيل لاكتشاف حقيقته من خلال استكشاف Western intellectual tradition في مقابل النسق التوحيدي. وكل هذا يخدم ويساعد الحوار الجاري الآن، واكتشاف القواسم المشتركة بين المنتمين إلى حضارات مختلفة، في محاولة للالتقاء حول قيم، والبحث عن الجذري في التقاليد الغربية وأبرزها، وتبين مدى قربها أو بعدها عن النسق التوحيدي، وبذا نقوم بتفكيك الفكر الغربي والأنماط المعرفية الغربية.

هكذا حددت د. منى أبو الفضل، في معظم الحالات، وكذلك د. نادية مصطفى القواعد المنهاجية العامة التي تفك الاشتباك بين مجال دراسات حضارية، وبين منظور حضاري، وبين حوار الحضارات.

ولذا كان من المنطقي أن يبدأ هيكل المشروع البحثي بالمنطلقات المعرفية للحوار، التي قدمتها دراسة مستخلصة من دراسة جامعة شاملة أعدتها د. منى أبو الفضل، في بداية التسعينات مؤسسة فيها لمنطلق أساسي في مجال الدراسات الحضارية المقارنة، ألا وهو (الأنساق المعرفية المتقابلة).

المرحلة الثانية من المشروع هي مرحلة إعداد خطط البحوث ومناقشتها جماعياً (تشرين الأول / اكتوبر ٢٠٠٣ - كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤).

فلقد جرت خلال أشهر ثلاثةٍ أربعةُ اجتماعات لمناقشة هذه الخطط، تم خلالها اختبار مدى تحقق غايات المشروع وأهدافه، ومدى إمكانية تطبيق القواعد المنهاجية العامة، ومدى الاتساق بين موضوعات كل محور، ومدى التماسك في بنية المشروع بأكمله، كما تم خلال هذه المناقشات معالجة منهاجية كل دراسة، وكيفية استعانتها بالمصادر

المتنوعة، وكيفية رسم خرائط الأفكار وتقديم رؤى نقدية ورؤى بنائية تستجيب لغايات المشروع وأهدافه.

هذا، ولقد شهدت المرحلة الثانية جهداً بحثياً موازياً ومكملاً؛ ألا وهو الجهد الخاص بإعداد قائمة إصدارات في مجال الدراسات الحضارية، وفق مفاتيح البحث للتأصيل النظري التالية: الحضارة وفلسفتها، مفكرون كتبوا عن الحضارة، الحضارة الإسلامية، فلسفة التاريخ، حوار الحضارات.

المرحلة الثالثة من المشروع هي مرحلة إعداد البحوث، واستغرقت ستة أشهر حتى حزيران / يونيو ٢٠٠٤.

وتمثلت المرحلة الرابعة في ندوة جماعية تم عقدها في أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤. ولقد اقتصرت على الأساتذة معدي البحوث (باستثناء د. رقية العلواني، وكذلك د. حسن وجيه و د. سيف الدين عبد الفتاح) حيث جرى عرض كل بحث ومناقشة هيكله ومضمونه ونتائجه، واستغرقت الندوة ثلاثة أيام مثلت حواراً معمقاً بين أعضاء فريق البحث، وخاصة حول البحوث الخمسة المتصلة بالرؤى ذات المصادر الدينية، اليهودية المسيحية والإسلامية، عن العلاقة بين الذات والآخر.

وفي حين كان من المقرر أن يتم تقديم ثلاثة بحوث حول البعد الحضاري في فروع العلوم السياسية، العلاقات الدولية، الفكر السياسي، النظم المقارنة، فإنه لم يستطع كل من د. عبد الغفار رشاد، و د. مصطفى منجود - لظروف خاصة - تقديم بحوثهما في مجالي النظم والفكر، على التوالي.

أما المرحلة الخامسة فلقد استغرقت بدورها ما يقرب من الأشهر الستة لإعداد الصيغ النهائية للدراسات، بحيث تم في صيف ٢٠٠٥ استلام جميع البحوث.

وأخيراً جرت عملية التحرير والمراجعة الفنية والعلمية للمشروع خلال الأشهر الأخيرة من عام ٢٠٠٥.

وإذا لم يكن بمقدور السطور السابقة أن تلخص حجم ونوعية النقاشات التي شهدتها المرحلتان الثانية والرابعة من المشروع، وإذا كان من الممكن القول: إن البحوث في مجموعها تمثل تراكماً نوعياً لم يسبقه - في حدود علمنا (في دائرة النشر العربية) - مجهود جماعي مناظر في هذا المجال، وبالرغم من إمكانية الاشتباك المعرفي أو الفكري أو المنهاجي مع بعض البحوث من حيث مدى مراعاتها للقواعد المنهاجية العامة، وبالرغم من إمكانية الاشتباك أيضاً مع منطلقات المشروع في مجمله؛ فإنه يمكن القول إن هذا المشروع كان تأسيساً لا غنى عنه لبرنامج حوار الحضارات.

حقيقة استغرق تنفيذه ثم إعداده للنشر ثم الاتفاق على نشره، وقتاً أطول بكثير مما كان مفترضاً له، إلا أن مخرجاته المعرفية والفكرية انعكست على مسار أنشطة برنامج حوار الحضارات وعلى خريطة بحوثه وملتقياته: في مفهوم الحضاري، جدالات حوار صراع الحضارات في ظل العولمة، الخصوصية الثقافية، اللغة والهوية وحوار الحضارات، مسارات وخبرات في حوار الحضارات، العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أوربة وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية، الدبلوماسية العامة للولايات المتحدة تجاه العالم الإسلامي.. إلخ[1].

فمما لا شك فيه أن تأصيل العلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، يمثل المنطلق سعياً نحو فهم وإدراك

(١) انظر قائمة أنشطة البرنامج وإصداراته (٢٠٠٢ - ٢٠٠٧) على موقعه www.hewaronline.net.

آليات ومسارات وجدالات حوار / صراع الثقافات والحضارات، وفي قلبها العلاقة بين العرب والعالم الإسلامي.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المشروع البحثي التأصيلي إنما يمثل حلقة تستوجب استكمالها بحلقات أخرى من التأصيل النظري أيضاً. ومن ثم فإن البرنامج يخطط لمشروع يأتي عن التحليل الثقافي سيقوم على تنفيذه في خطته العلمية الخمسية الثانية (٢٠٠٧)، وبعد أن اتخذ البرنامج اسماً آخر وهو (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات).

أخيراً، أقدم شكري وتقديري لنخبة الأساتذة الذين شاركوا في أعمال هذا المشروع على عظيم تعاونهم خلال مراحل إعداد المشروع، وعلى عظيم اهتمامهم به ودعمهم له. ويجدر توجيه الشكر أيضاً لمن يرجع إليهم فضل آخر في إخراج هذا المشروع. وأبدأ بشكر أ. د. جابر العلواني رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا؛ على مساعدته المادية والمعنوية لتنفيذ هذا المشروع وفق بروتوكول تعاون بين الجامعة التي يرأسها وبين برنامج حوار الحضارات.

كذلك أشكر أ. مدحت ماهر باحث العلوم السياسية، وطالب الدراسات العليا، المتميز؛ على قيامه بأعمال تحرير البحوث والمتابعة الفنية والعلمية مع الأساتذة الباحثين، حتى تقديم الصيغ النهائية لدراستهم. كما أقدم شكري للأستاذة علياء وجدي منسقة المشروعات في البرنامج، التي تولت تنسيق المشروع فنياً وإدارياً ومالياً في مراحله المتعاقبة.

وفي النهاية شكر خاص للأستاذ عدنان سالم مدير دار الفكر في دمشق، الذي تحمس لنشر أعمال هذا المشروع الضخم على نحو لم يتحقق من دور نشر أخرى. حيث كان لا بد لمثل هذا المشروع أن تتعهده دارٌ ذات أفق فكري رحب. ولقد استغرق الاتفاق على النشر قرابة ستة

أشهر، وكانت محصلة هذا الاتفاق نشر أعمال المشروع في سلسلة كتب منفصلة، بحيث تتضمن معظم الكتب بحوثاً ومحاور محددة، كما تتضمن بعض الكتب بحثاً واحداً أو أكثر من أحد المحاور.. ولقد وافق برنامج حوار الحضارات على هذا النمط من النشر المتسلسل تسهيلاً على القارئ، إلا أن المقدمة الجامعة للمشروع، والفهرس التفصيلي له في كل كتاب يحققان الربط بين أجزاء المشروع، حيث إنه يمثل بنية متكاملة، تقدم في حد ذاتها رؤية - من بين عدة رؤى - عن كيفية الاقتراب من تأصيل الدراسات الحضارية انطلاقاً من العلوم السياسية وغيرها.

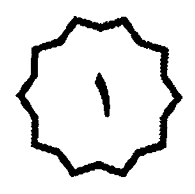
والحمد لله

د. نادية محمود مصطفى

مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

(حوار الحضارات سابقاً)

القاهرة تشرين الثاني، نوفمبر ٢٠٠٧



الثقافة * الحضارة * الدين

مقاربة للمفاهيم
في الفكر الغربي

أ. فؤاد السعيد

باحث بالمركز القومي

للبحوث الاجتماعية والجنائية

مقدمة

تواجه دراسة مفاهيم (الثقافة) و(الحضارة) و(الدين)، إضافة إلى شبكة المفاهيم المرتبطة بها صعوبات علمية كبيرة نتيجة تعدد المداخل وطرق الاقتراب من مثل هذه المفاهيم، التي تتسم -بطبيعتها- بالعمومية وعدم التحديد العلمي الدقيق في كثير من الأحيان، فمجال هذه المفاهيم لا ينحصر في واحد من العلوم الاجتماعية أو الدراسات الإنسانية، ولكن مجالها يتشعب بين العديد من هذه العلوم وتلك الدراسات؛ كالفلسفة (فلسفة الحضارة، فلسفة الثقافة، فلسفة التاريخ، فلسفة الدين، فلسفة تصورات العالم...)، والتاريخ (تاريخ الحضارة، تاريخ الثقافة، تاريخ الأديان، تاريخ الأفكار، تاريخ العقليات...)، والاجتماع (خاصة الاجتماع الثقافي والديني)، والأنثروبولوجيا (خاصة الأنثروبولوجيا الثقافية وأنثروبولوجيا الدين)، والإثنولوجيا أو علم دراسة الشعوب (خاصة ما يركز منها على التمييز بين ثقافات الشعوب ورؤاها الكلية للعالم)، والأركيولوجيا (خاصة أن الدراسات الأركيولوجية الحديثة قدمت نتائج هامة أثرت في إعادة النظر في مفاهيم الثقافة والحضارة والدين، بناء على ما ظهر من كشوفات أركيولوجية هامة بالنسبة إلى حقب ما قبل التاريخ)[1]، وأخيراً علمي السياسة والاستراتيجية، خاصة ما يتعلق

---

(١) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر:

- أحمد أبو زيد: الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا، مجلة (عالم الفكر)، وزارة الإعلام، الكويت، المجلد ١٥، العدد ٣، أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر ١٩٨٤.
- عبد الحميد زايد: متى وأين بدأت الحضارة، المرجع السابق.

بالثقافة السياسية والمجال المستحدث الخاص بالدراسات الحضارية وعلاقتها بعلم الاستراتيجية، خاصة على المستوى الدولي.

ولكل علم أو فرع من هذه الدراسات اقترابه الخاص من شبكة مفاهيم الثقافة والحضارة والدين، كما يركز كل منها على أحد مستويات هذه المفاهيم/ الظواهر المعقَّدة، ففيما يتعلق بمفهوم (الدين)، على سبيل المثال - قد يهتم أحد الفروع بدراسة ديانات الجماعات البدائية، بينما يهتم آخر بدراسة الديانات الكبرى الرئيسية التي شهدها تاريخ الشعوب، وقد يهتم تيارٌ ما بدراسة الديانات السماوية المنزّلة، وآخر قد يهتم بما يسمى بالديانات الوضعية (غير المنزّلة).. إلخ.

وأخيرًا يلاحظ أن مفهومي (الثقافة) و(الحضارة) يتقاربان ويتباعدان ويتداخلان من حيث تعريفات كل منهما، ومدى شمول أحدهما للآخر؛ إذ يرى بعضهم أن المفهومين يعبران عن الشيء نفسه، بينما يرى علماء ومنظرون آخرون أن الحضارة هي أحد أشكال الثقافة، خاصة عندما تتطور إلى درجة أكبر من التعقيد، أو أن الحضارة تشمل في داخلها الثقافة كجزء منها، وأخيراً يعتقد بعضهم أن الدين يمثل جوهر الرؤية الاعتقادية التي تقوم عليها الثقافة والحضارة كلاهما...إلخ.

وللدلالة على كثرة التعريفات وتعددها وتضاربها نشير إلى أن كرويبر وكلاكهون قد حصرا ما يزيد عن ١٦٠ تعريفاً في اللغة الإنجليزية في زمنهما، وذلك في مجالي الاجتماع والأنثروبولوجيا فقط.

نخلص من هذا إلى أن كل من تصدوا لمحاولة الاقتراب من هذه المفاهيم وكيفية تناولها في العلوم والدراسات الاجتماعية والإنسانية المختلفة قد انتهوا إلى استحالة، بل إلى عدم جدوى، محاولة التوصل إلى خلاصة يمكن الاتفاق العلمي حولها بخصوص هذه المفاهيم الأساسية الكبرى، بل إن مثل هذا المسعى ربما كان من شأنه إفقار التعدد

الثري للمداخل والاقترابات من الظاهرة؛ وعليه فإننا نستهدف في هذه الدراسة هدفين أساسيين:

(١) محاولة رسم صورة عامة للمعالم الرئيسية للاتجاهات العلمية والفكرية الكبرى، حول المفاهيم المطروحة لمصطلحات الثقافة والحضارة في العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية وفروعها المختلفة، إضافة إلى مصطلح (الدين)، وإن بدرجة أقل.

(٢) وبما أن الحصر الشامل عملية مستحيلة في مثل هذا العمل، فإن الورقة ستتحرى بوصلة محددة في اختياراتها -واستبعاداتها- تتمثل في التركيز -قدر الإمكان- على ما يتوافق مع المنظور العام للمشروع البحثي الذي تأتي هذه الورقة في سياقه، والذي ينطلق من القلق الذي ساور قطاعاً واسعاً من الباحثين وصُنّاع القرار؛ على حد سواء؛ من عمليات التوظيف السياسي المتزايد لمفاهيم الدين والثقافة والحضارة في الصراعات الدولية المعاصرة؛ وبروز الأفكار التي تؤسس لنظريتي (نهاية التاريخ) و(صراع الحضارات) كمفسِّر ومبرِّر لما أصبح يعرف (بالحروب الثقافية) الكبرى بين الحضارات، والنزاعات بين الجماعات الثقافية والدينية والعرقية داخل الوطن الواحد، أو على الحدود بين هذه الأوطان، بما يؤدي إلى إعادة رسم الكيانات الوطنية في عالم الجنوب وتفتيتها.

وبناء على ذلك فإنه لن يتم التركيز على بعض الاتجاهات النظرية المتعلقة بالعديد من الكشوف الأركيولوجية الهامة -في ذاتها- من حيث تأثيرها في نظريات نشوء وانتشار الثقافات والحضارات في الحقب التاريخية الأولى وحقب ما قبل التاريخ مثلاً، كما لن يتم التركيز أيضاً

على بعض الاستغراقات التي يثمنها (الأنثروبولوجيون) حول تعدد وتنوع الثقافات والأديان ورؤى العالم لبعض الجماعات البدائية الصغيرة، أو تركيز علماء الاجتماع بشكل تفصيلي على الخصائص الداخلية لثقافات بعض المجتمعات المعاصرة، إلا بما يخدم أهداف البحث وحدوده الموضوعية المشار إليها.

حدود الدراسة ومحتواها

تمثل هذه الدراسة -إذن- عملاً موازياً يضاف إلى المحاولات العربية القليلة التي تناولت مصطلحات (الثقافة) و(الحضارة)، إضافة إلى (الدين) والتي توجهت في اتجاهين أساسيين:

(١) دراسات ركزت على تناول الدلالة اللغوية لهذه المصطلحات/ المفاهيم في اللغة العربية أساساً[١].

(٢) دراسات تناولت المدلول اللغوي لهذه المصطلحات/ المفاهيم في لغاتها الأصلية (اللاتينية)، ثم تتبعت مسار دلالاتها بعد نقلها إلى اللغة العربية، مع الإشارة لدلالاتها في بعض العلوم والدراسات الاجتماعية والإنسانية[٢].

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- فيكتور الكك: طرح تقويمي، الحضارة والتمدن والثقافة، مجلة (إيران والعرب)، مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، العددان ٦ - ٧، السنة ٢، خريف ٢٠٠٣ - شتاء ٢٠٠٤.

(٢) انظر على سبيل المثال:
- نصر محمد عارف: الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (١)، القاهرة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

وسوف نركز - في هذه الدراسة - على تناول الفكر الغربي لمفاهيم الثقافة والحضارة، إضافة إلى الدين، في المجالات الثلاثة التالية:

(١) الدراسات السوسيولوجية.

(٢) الدراسات الأنثروبولوجية.

(٣) الدراسات الفلسفية.

أولاً:
الدراسات السوسيولوجية

مفهوم الثقافة

لا ترجع صعوبة تحديد دلالة مصطلح (الثقافة) culture في الدراسات السوسيولوجية للأسباب التي سبقت الإشارة إليها فقط، ولكنها ترجع أيضاً إلى أن هذا المصطلح "لا يزال يُستخدم في البحوث السوسيولوجية المعاصرة لوصف كل شيء؛ من النشاطات الفنية للنخبة أو الصفوة.. إلى القيم والأنماط والإيديولوجيا..(إضافة إلى موضوعات مثل).. الدين.. والقانون.. وثقافة وسائل الاتصال، والثقافة الشعبية.. وتنظيم العمل"[١].

ولذلك فإن التعريفات السوسيولوجية المبكرة لمصطلح (الثقافة) اتسمت بطابع العمومية؛ ومن أشهرها تعريف كروبير وكلوكهون، حيث تتألف (الثقافة) عندهما من "أنماط مستترة أو ظاهرة، للسلوك المكتسب والمنقول، عن طريق الرموز، فضلاً عن الإنجازات المتميزة للجماعات الإنسانية"[٢]، كما تتضح سمة العمومية في التعريف الأكثر شهرة وانتشاراً في تاريخ الدراسات السوسيولوجية، وهو تعريف (تايلور) الذي عرفها

---

(١) Encyclopedia of sociology, Macmillan publishing company. New York, 1992, P. 404-405.

(٢) A.L. Kroeber and C.Klokhon; culture: Definitions, papers of peabody Museum of - American Archeology and Ethnology, vol. 47, No. 1, 1952, P. 187.

بأنها "ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل المقومات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في المجتمع"[١].

وفي مرحلة تالية في القرن العشرين أضاف (كروبير ولنتون وكلايد ولايتشكون) الاهتمام بالأشكال أو القوالب النموذجية التي تتخذها كل ثقافة، للتعبير عن نفسها.. فالأشكال والقوالب (في العمارة والأزياء والأدوات، كما في الإبداعات الفنية والممارسات السلوكية على السواء) جزء من المنتج الثقافي ذاته، كما أنها تعبر -بقدر تعبير المضمون نفسه- عن نفسية الشعب صاحب الثقافة[٢]. إلا أن الناقد المصري (سامي خشبة) يرى أن "مثل هذه القوالب أو النماذج التي تبدعها الثقافة قد تتحول هي ذاتها إلى (قيود) على التطور الثقافي"، كما يلاحظ أن "التعلم الشفاهي (الذي يميز الثقافات الأكثر بدائية) يؤكد جهاز الذاكرة والحفظ مما يؤدي إلى جمود ثقافي، بينما تؤكد الكتابة العامل الفردي أكثر"[٣].

مفهوم الحضارة

وفيما يتعلق بمصطلح (الحضارة) في الدراسات السوسيولوجية، فربما كان من الأفضل الاقتراب منه من خلال مقارنة مفهومه بالمفهوم المتشابك معه؛ أي (الثقافة)، ويمكن في هذا الصدد التمييز بين عدد من الاتجاهات المفهومية على النحو التالي:

١- الاتجاه الأول: ويرى أن (الثقافة) و(الحضارة) مصطلحان يعنيان

---

(١) Tylor, primitive culture, London, 1871, P. 1

(٢) سامي خشبة: مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤، مادة (ثقافة)، ٢١٨.

(٣) المرجع السابق نفسه، ٢١٨.

الشيء نفسه، كما نجد في تعريف تايلور الشهير، وهو الاتجاه الذي ظل سائداً لفترة طويلة في الفكر الفرنسي[١] والألماني والأمريكي[٢]؛ حيث استمر استخدام مصطلح civilization للدلالة على الحضارة والثقافة معاً دون تمييز.

٢- الاتجاه الثاني: يرى أن الحضارة تقتصر على الشق المادي فقط من الثقافة؛ باعتبارها الكل الاجتماعي الذي يشمل ما هو روحي معنوي أخلاقي فكري، وما هو مادي أيضاً، كما نجد لدى ماكيفر وأودم[٣]؛ وعليه فإن هذا الاتجاه يَعُدُّ الحضارة جزءاً من الظاهرة المجتمعية الأشمل؛ أي الثقافة.

٣- الاتجاه الثالث: يرى أن الثقافة والحضارة يعبران عن شيئين مختلفين، لا يحتوي أحدهما على الآخر، رغم حقيقة ارتباطهما وتأثرهما بعضهما ببعض، فالثقافة تعبر عن الجانب المعنوي فقط من الوجود الاجتماعي (الدين والقيم والأخلاق والقانون والفنون والأفكار..)، بينما تعبر الحضارة عن الجانب المادي. أما طبيعة العلاقة بين الجانبين فتختلف من مدرسة فكرية إلى أخرى، حيث مال البعض (الاتجاه المثالي) إلى اعتبار الثقافة هي الأساس الذي يحدد شكل الإنتاج المادي والفني في مجتمعٍ ما؛ بينما يميل بعضهم الآخر (الاتجاه الماديّ الماركسي) إلى اعتبار الجانب المادي هو الذي يحدد الجانب المعنوي والفكري، ويخص بالاهتمام طبيعة أدوات الإنتاج، وينظر للتناقض بين

(١) معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة، مادة (ثقافة)، ٢٠٠.

(٢) معن زيادة (رئيس تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨٦، المجلد الأول. (الاصطلاحات والمفاهيم)، مادة (ثقافة) (بقلم رشيد مسعود)، ٣١٠.

(٣) معجم العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ٢٠٠.

تطور أدوات الإنتاج وتخلف علاقات الإنتاج السائدة باعتبارها المحرك للتطور الاجتماعي والحضاري.

٤- الاتجاه الرابع: يميل الاستخدام الراهن إلى اعتبار (الحضارة) هي مجمل الإنجاز المادي والمعنوي لمجتمع ما، بينما يقصر هذا الاتجاه مدلول (الثقافة) على الجانب المعنوي (الديني والأخلاقي والفكري والفني) من الإنجاز المجتمعي العام؛ وبذلك تصبح (الثقافة) جزءاً من الكيان الكلي (المعنوي والمادي) المسمى بالحضارة.

مفهوم الدين

المصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية Religere، وتشير إلى "الإيمان بوجود قوة عليا مسيطرة"[(١)]، وسوف نركز طوال هذه الدراسة على تنوع (مفهوم الدين) في العلوم والدراسات السوسيولوجية الغربية، تاركين توضيح المفهوم الإسلامي (للدين) - وهو مفهوم مختلف اختلافاً يصل إلى حد التناقض في بعض الأحيان- إلى فصول أخرى في الكتاب مخصصة لذلك الموضوع، (راجع قسم الرؤى الدينية المقارنة).

وكان المفكر والسياسي الأوربي المسلم (علي عزت بيجوفيتش) قد حرص على توضيح هذا التمييز - الذي لا يبدو واضحاً بالقدر الكافي- حين أشار إلى أن (الدين) -في الخبرة الغربية- "يشير إلى تجربة فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة الشخصية بالله، وهي علاقة تعبر عن نفسها فقط في عقائد وشعائر يؤديها الفرد. وعليه، فلا يمكن تصنيف الإسلام كدين بهذا المعنى، فالإسلام أكثر من دين؛ لأنه يحتوي الحياة

---

(١) محمد عاطف غيث (محرر): قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠، مادة (دين)، ٣٨٢.

كلها"[١]. "والأديان (بوجه عام) هي أنساق للمعتقدات والممارسات والتنظيمات"[٢] وفي كتابه (الأشكال البدائية للدين) رأى إميل دوركايم أن عبادة الجماعة البدائية (للطوطم) يعبر أفضل تعبير عن جوهر مفهوم الدين، حيث تقوم (الطوطمية) على عبادة جماعة بدائية لحيوان أو نبات بعد أن تسمي نفسها باسمه وتنسب نفسها إليه بوصفها جماعة تربطها رابطة القرابة.

وتشير (الموسوعة الفلسفية العربية) إلى أن مدارس علم الاجتماع الغربي، وإن كانت قد اختلفت وتباينت في تعريفاتها (للدين) والمداخل المناسبة لفهم محتواه وطبيعته، إلا أن هذه المدارس قد اتفقت على اتجاه واضح (لتقليص) أو اختزال مفهوم (الدين) بشكل مستمر.

ويبدأ هذا الاتجاه مع (التقليص الوضعي) عند أوجست كونت الذي "يشرح أصل الدين سيكولوجياً وينزع عنه كل أصالة، محوّلاً إياه إلى نشاط دنيوي"[٣]. ويفهم كونت (الدين) بأنه مجرد مرحلة طفولة البشرية التي بدأت بالمرحلة اللاهوتية (مرحلة الدين)، ثم المرحلة الميتافيزيقية (مرحلة الفلسفة)، ثم تصل البشرية إلى ذروة تطورها مع المرحلة الوضعية (مرحلة العلم)، وذلك ضمن نظريته الشاملة في التطور الحضاري (نظرية المراحل الثلاث).

أما التقليص أو الاختزال الثاني في علم الاجتماع الغربي لمفهوم (الدين)، فيتمثل في التقليص السوسيولوجي عند دوركايم.. حيث.. إن

---

(١) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بافاريا - مجلة النور الكويتية، سلسلة (نافذة على الغرب)، رقم (٢)، ترجمة: محمد يوسف عدس، الكويت، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.

(٢) محمد عاطف غيث: مرجع سابق، ٣٨٢.

(٣) معن زيادة: مرجع سابق، مادة (دين)، (بقلم بشارة صارجي)، ٤٤٥.

مصدر (الديني) عنده هو (الاجتماعي)؛ أي إن الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً[١]. وترى نظرية دوركايم في الدين والبناء الاجتماعي أن هناك ثنائية أساسية تضم مجالين أو حالتين رئيسيتين هما: المقدَّس، والعلماني (Profance)[٢].

ويتمثل الاختزال الثالث في (التقليص الماركسي)؛ حيث الدين جزء من "بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقات الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة"[٣].

ويرى بشارة صارجي أن "الدين هو ظاهرة إنسانية، مرتبطة بطبيعة الإنسان، كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق، وهي مثلها تخضع لعوامل سيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية واجتماعية، ولكن هذه العوامل تبقى بالنسبة إليها شرطاً أو ظرفاً. إنها لا تكونها وبالتالي لا تستوفي شرحها"[٤].

وينظر بعضهم إلى تاريخ تطور (سوسيولوجيا الدين) في الغرب من منظور مشابه، ويقسمونه إلى ثلاث مراحل، وهي: "مرحلة الانشغال بالأصل الاجتماعي للدين عند مفكري القرن التاسع عشر، من أوجست كونت إلى سبنسر وماركس وفريزر.. وكلهم من أصحاب الاتجاهات المادية والتطورية التاريخية، الذين عاملوا الاعتقاد الديني بوصفه نتيجة خطإٍ ذهني نتج عن قصور المعرفة والعجز عن مواجهة ظاهرة الموت

---

(١) المرجع السابق، ٤٤٦.

(٢) شارلوت سيمور سميث: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، (مراجعة وإشراف محمد الجوهري)، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مادة (علماني) (غير مقدس) - Profance القاهرة، ١٩٩٨، ٥٢٤-٥٢٥.

(٣) معن زيادة: مرجع سابق، مادة (دين)، (بقلم بشارة صارجي)، ٤٤٦.

(٤) المرجع نفسه، ٤٤٨.

وتفسير ظاهرة الأحلام وما إلى ذلك.. أما المرحلة الثانية فكانت مع أوائل القرن العشرين.. حيث.. أوضح دوركايم الدورَ الاجتماعيَّ للدين وطقوسه، وكانت المرحلة الثالثة مع ماكس فيبر وترولتش ودوركايم؛ حيث أصبح للاعتقاد الديني -كما للعصبية- دوره الحاسم المستقل في تطور الحضارة، وفي نشوئها، وفي تأسيس حدود ومفاهيم منظومات القيم الاجتماعية والأخلاقية وغيرها"[١].

وعلى الرغم من هذه الاتجاهات في الفكر السوسيولوجي الغربي، فإن "تأثير الدين على المجتمع البشري (هو) من العمق وسعة الانتشار حتى يكاد يكون إجماعٌ بين العلماء في العلوم الاجتماعية على أن للدين -ويصورة مستقلة تماماً عن حقيقته- قيمة وظيفية كبيرة. فمعظم العلماء الاجتماعيين المعاصرين يدركون الحاجة الاجتماعية إلى الدين"[٢]. ويشير بعضهم إلى التأثير الحاسم للمناخ الفكري الذي صاحب المحاولات السوسيولوجية الغربية لتعريف (الدين) منذ القرن الثامن عشر؛ حيث واكبها قيام نزعة إنسانية فلسفية في أوربة الغربية كانت تنكر وجود (اللاطبيعي)[٣]، وهو فهم للدين مختلَفٌ عليه بطبيعة الحال؛ ولا يمكن تعميمه على المدارس السوسيولوجية على المستوى العالمي.

وفيما يتعلق بمفهومي الدين والثقافة - بوصفهما كيانين معنويين في الأساس من وجهة نظر معظم الدارسين - فيمكن تناول العلاقة بينهما من خلال مدخلين:

---

(١) سامي خشبة، مرجع سابق، مادة (اجتماعية الدين Sociology of religion)، ٣٠-٣١.

(٢) سيد حسين الأتاسي: مشكلات تعريف الدين، (ترجمة راشد البراوي)، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد ٣١، السنة ٨، إبريل / يونيو ١٩٨٧، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، ٣.

(٣) المرجع نفسه، ٢.

أما المدخل الأول - فيتعلق بطبيعة الاحتواء فيما بينهما؛ إذ يمكن لعالم السوسيولوجيا أن ينظر إلى الدين بوصفه أحد مكونات ثقافة المجتمع، أو أنه الانعكاس المعنوي لطبيعة التركيبة الاقتصادية/ الاجتماعية لهذا المجتمع أو ذاك، مثله مثل غيره من مكونات (البناء الفوقي) للمجتمع، بما فيها الفكر السياسي والفن.. إلخ.

وقد يرى بعض السوسيولوجيين أن الدين هو المكون الجوهري والأساسي الموحِّد للجماعة أو المجتمع، والذي يحدد رؤيته الكلية للعالم، ويحدد من ثم البناء الثقافي كله، كما يوجه المسار الاجتماعي والحضاري للمجتمع بوجه عام.

أما المدخل الثاني للمقارنة فيتعلق بطبيعة كُلٍّ من مفهومي (الدين) و(الثقافة)، فالدين هو موضوع إيمان واعتقاد مطلق (لا نسبي)، بينما (الثقافة) هي موضوع رؤية للعالم وتوجهات عامة وميول ونزعات تتصف بالنسبية (لا بالإطلاق) في نهاية الأمر، على الرغم من قوتها وبطء تغيرها مع الزمن. فالدين عند (كل صاحب دين) إيمان والتزامات عملية، ولكن حين يبدأ المؤمن في توسيع دائرة دراسته لتشمل أقواماً غير قومه، وديناً غير دينه، فهو يضيف دائرة الثقافة إلى دائرة الدين. فالحقيقة الواحدة دين عند إنسان، وثقافة عند إنسان آخر[1]. ولكن هذا الفهم للعلاقة بين مفهومي الدين والثقافة لا يخص ثقافة الغير فحسب، فالإنسان الواحد والمجتمع الواحد له معتقده الديني المطلق، كما أن له ثقافته ورؤيته الكلية للعالم التي قد يكون المطلق الإيماني الديني المكوّنَ الجوهريَّ فيها أو لا يكون، حسب طبيعة ثقافة كل مجتمع وحسب طبيعة التكوين المعنوي والفكري العام لكل دائرة حضارية.

---

(١) عبد العزيز كامل: الثقافة والدين، دورية (عالم الفكر)، المجلد ١٥، العدد ٢، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٤، ٢٦٢-٢٦٣.

ثانياً:
الدراسات الأنثروبولوجية

ركزت الدراسات التاريخية ودراسات فلسفة التاريخ الغربية على مفهوم (الحضارة)، وركزت الدراسات السوسيولوجية الغربية على مفهوم (الثقافة) وتناولته - في اتجاهها الغالب - من منظور يركز على البنية المجردة العامة التي تشترك فيها المجتمعات بوجه عام، كما تركز على الأدوار الوظيفية التي تقوم بها (الثقافة) في تماسك بنية المجتمع واستمراره.

وبينما وضعت السوسيولوجية في اعتبارها المجتمعات الكبيرة المعاصرة بشكل أساسي، ركز الأنثروبولوجيون الأوائل اهتمامهم على دراسة الجماعات البدائية الصغيرة التي لا تزال على بدائيتها حتى اليوم، نتيجة عوامل جغرافية وغير جغرافية عزلتها عن التأثر بالثقافات المحيطة بها، مما حفظها (كآثار أركيولوجية) (ثقافية) مثّلت منجماً هائلاً للتعرف على ظاهرة (الثقافة) الإنسانية في بكارتها وأصولها الأولى، قبل أن تتطور للأشكال الأكثر تعقيدًا وتمدينًا لتتخذ الشكل (الحضاري) المعاصر للمجتمعات الحديثة، تلك التي كان السوسيولوجيون قد أولوها جل اهتمامهم.

مفهوم الحضارة

وهكذا فإن الأنثروبولوجيين يقصدون بمصطلح (الحضارة) الإشارة إلى ظاهرتين متمايزتين؛ إحداهما سياسية والأخرى تاريخية، وهما نشأة

مجتمع الدولة ذات الحكومة، والنمو المتوازي في تراثه الفني والثقافي. وكانت الدراسات التطورية التي شاعت في أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر تنظر إلى (الحضارة) على أنها تمثل أعلى مراحل التطور في سلسلة تبدأ بمرحلة البربرية[١].

مفهوم الثقافة

درج الأنثروبولوجيون الأوائل على دراسة (الثقافة البدائية) لجماعة صغيرة)لا لمجتمع كبير) من خلال واحدٍ فقط من أفرادها عبر (إخباريّ) يكون وسيطاً ملائماً، خاصة لما يتعلق باكتسابه للغة الباحث بما يمكن من عملية التواصل الثقافي.

وهكذا فقد ركزت الدراسات الأنثروبولوجية على دراسة ظاهرة (الثقافة) أكثر مما ركزت على دراسة ظاهرة (الحضارة) بمعنى الرقي والتمدن في مجتمع أكثر تعقيداً في بنائه المعنوي وبنائه المادي في ذات الوقت، والذي يتخذ من المجتمعات الغربية الحديثة نموذجاً أعلى له.

ولكن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة خاصة تيار (الأنثروبولوجيا الثقافية) -الذي نما بسرعة وبشكل استثنائي في الولايات المتحدة بالذات- لم يلبث أن اكتشف أهمية استخدام الأساليب الأنثروبولوجية في دراسة ثقافات المجتمعات الكبيرة أيضاً. وتشمل الأنثروبولوجيا الثقافية كلاً من (الإثنوجرافيا) أو دراسة وتسجيل ثقافات معينة، و(الإثنولوجيا) أو التحليل المقارن والتاريخي للثقافات[٢].

---

(١) شارلوت سيمور - سميث: مرجع سابق، مادة (حضارة)، ٣٤٦.

(٢) المرجع نفسه، مادة (الأنثروبولوجيا الثقافية)، ١٣٤.

وكان وايت White قد صك مصطلح (علم الثقافة) Culturology للإشارة إلى "الدراسة العلمية للثقافة"[1]، ولكنه لم يحظ بانتشار واسع في الاستخدام. وفيما يتعلق بمفهوم (الثقافة) ذاته، فقد أوصى كل من كروبر وكلاكهون بعد مرحلة من الدراسة الأنثروبولوجية بعدم استخدامه، حتى بعد أن استقر ذلك المصطلح الشهير والعام جداً الذي كان قد وضعه تايلور (السابق الإشارة إليه) والذي شاع بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ وذلك لعموميته الشديدة؛ حتى في حالات استخدام كروبر وكلوكهون له فقد استخدما المصطلح بمعنى "شكل أو نمط يتم استخلاصه وتجريده من السلوك الذي تجري ملاحظته. ولذلك اعتبراه مصطلحاً تحليلياً وليس وصفياً"[2].

وأدى اتساع ظاهرة (الثقافة) كموضوع للدراسة إلى نشوء جدل فكري حول المفهوم تدخلت الاصطلاحات الفلسفية في صياغته؛ مما أكد غياب درجة كبيرة من الاتفاق العلمي حول نوع الأشياء التي يدرجها علماء الأنثروبولوجيا تحت مصطلح (الثقافة). وربما كان (كابلان) هو أول من حاول تجاوز هذه الحالة من الغموض، وذلك من خلال محاولة الإمساك بالأساس المشترك بين علماء الأنثروبولوجيا في استخداماتهم للمفهوم، حيث توصل إلى أن الثقافة تتضمن "تقاليد وعناصر تراثية منمطة ومتداخلة مع بعضها بعضاً، وأنها انتقلت عبر الزمان والمكان من خلال آليات غير بيولوجية تعتمد على القدرة على استخدام الرموز اللغوية وغير اللغوية المتطورة التي ينفرد الإنسان بها"[3].

---

(١) المرجع نفسه، مادة (علم الثقافة)، ٥١٧.

(٢) المرجع نفسه، مادة (ثقافة)، ٣٠٩.

(٣) المرجع نفسه، مادة (ثقافة)، ٣١٠.

وثمة اتجاه أنثروبولوجي آخر يميل إلى ربط ظاهرة الثقافة "بوحدة سكانية مستقلة تتميز ببعض الخصائص الثقافية المتميزة أو التقاليد المشتركة.. كما ظهر اتجاه موازٍ.. يشير أيضاً إلى نسق القيم والأفكار، وألوان السلوك التي يمكن أن ترتبط بجماعة أو أكثر من الجماعات الاجتماعية أو القومية مثل (ثقافة الأمريكان السود)، (الثقافة الغربية) وهكذا، ويستخدم مصطلح الثقافة الفرعية للإشارة إلى ثقافات الأقليات داخل ثقافة أكبر مسيطرة"[١].

وفي مقابل الاتجاه الأول التقليدي تتفق هذه الاستخدامات الأخيرة للمفهوم على عدم ربطه بوحدة سكانية مستقلة، بل بنسق من الأفكار والمعتقدات والسلوك حتى لو كان لتجمعات متفرقة ومتداخلة في مجتمع أكبر (كثقافة السود في الولايات المتحدة الأمريكية)، أو لتجمعات حضارية واسعة تتجاوز نطاق المجتمع أو الدولة، كما قد تتداخل مع تجمعات ثقافية أخرى، كما هو الحال بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية.

وإلى جانب المفهوم الأساسي (الثقافة)، ظهرت طائفة من المفاهيم الثقافية التي كانت أكثر تحديداً من ذلك المفهوم العام، وأسهمت بشكل كبير في تحديد المفهوم، بصرف النظر عن المصطلح، ومن أهم هذه المفاهيم الثقافية مفهوم (نظرية التشكيل الثقافي Configurationalism)؛ وهي نظرية استقتها الدراسات الثقافية من علم النفس (نظرية الجشطلت Gestalt Theory)، وتركز على أهمية "اتساق وكلية الصور العقلية، وقد أثر تأكيدها على تكامل الفكر والإدراك الحسي في تطوير نظرية الثقافة والشخصية"[٢]؛ وتعني "مجموعات متآلفة من السمات الصورية (أو

(١) المرجع نفسه، مادة (ثقافة)، ٣١٠.
(٢) المرجع نفسه، مادة (نظرية التشكيل)، ٧٠٢.

الأساليب المميزة) التي تسمى ثقافات وضعية"[١]، فالمجتمعات لا تدرك محيطها من خلال ثقافتها بصفته تجميعاً لجزئيات من المفاهيم والقيم والأخلاق.. إلخ، ولكنها تدرك ذلك باعتباره بناءً فكرياً وأخلاقياً وسلوكياً كلياً له مركز معرف أساسي[٢].

أما المفهوم الثقافي الثاني الذي أسهم في تحديد مفهوم (الثقافة) في الدراسات الأنثروبولوجية فهو مفهوم (النمط الثقافي) Cultural Pattern، وقدمت (روث بندكت) في كتابها (أنماط الثقافة) تصنيفاً لمختلف الثقافات تبعاً للنمط العام المسيطر عليها، ويستخدم المصطلح عادة للإشارة إلى "بعض أنماط السلوك التي تحددها الثقافة والشعائر، أو الطقوس، أو ببساطة التتابع الاعتيادي المألوف والنمطي للأنشطة الإنسانية المختلفة"[٣].

أما المفهوم الثقافي الثالث والأخير المرتبط بهذا السياق فهو مفهوم (النمط المثالي) Ideal Type الذي صكّه (ماكس فيبر)؛ ويعني به "تجريداً أو تجميعاً لملامح خاصة لها وجود في الواقع. لكن النمط المثالي لا يحتوي على كافة الملامح الموجودة في الواقع العياني، كما أن هذه الملامح لا تتواجد جميعها في كل حالة"[٤].

---

(١) المرجع نفسه، مادة (النمط الثقافي)، ٧١٨.

(٢) يمكن من هذا المنظور فهم بعض النزعات المعاصرة التي تركز على مركزية المنظور المعرفي في خصوصية ثقافات وحضارات مختلفة، كما يتضح مثلاً في نزعة (إسلامية المعرفة) على سبيل المثال، كما يمكن ملاحظة تلك النزعات في الإنتاج الفكري والتنظير لتجارب التنمية في بعض الدوائر الحضارية غير الغربية في الوقت الراهن.

(٣) المرجع نفسه، مادة (النمط الثقافي)، ٧١٨.

(٤) المرجع نفسه، مادة (نمط مثالي)، ٧١٩.

من مفهوم (الثقافة) إلى مفهوم (رؤية العالم)(١)

سرعان ما تحولت الأنثروبولوجيا الثقافية - خاصة الأمريكية - من استخدام مصطلح (الثقافة) و(النمط الثقافي) و(النموذج المثالي/ الثقافي).. إلخ، إلى مصطلح آخر هو مصطلح (الرؤية الكلية للعالم) World view؛ وهو المصطلح الذي كان قد بدأ استخدامه في الفلسفة الألمانية، بدلالة مشابهة لمعنى مصطلح (ثقافة)، ثم ما لبث أن حظِيَ بالانتشار من بين عدد من المصطلحات المتشابهة والمتداخلة التي تشير جميعاً إلى معانٍ ودلالات متقاربة، وذلك من قبيل:

- نظرة أو رؤية Vision.
- صورة Image.
- توجيه معرفي Cognitive orientation.
- رؤية معرفية Cognitive view.
- منظور رؤية العالم World view perspective.
- مبادئ متضمنة Implicit premises.
- افتراضات أساسية Basic assumptions.
- روح الثقافة (لشعبٍ ما) Ethos.

---

(١) يعتمد هذا الجزء بشكل أساسي على المسح النظري الوحيد في الكتابات الأنثروبولوجية العربية لمسيرة مصطلح (رؤية العالم)، وهو: أحمد أبو زيد (وآخرون)، رؤى العالم: تمهيدات نظرية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مشروع بحث (السياسة الثقافية)، بحث (رؤى العالم)، القاهرة، ١٩٨٣. وبشكل خاص دراستا:
- أحمد أبو زيد، الذات وما عداها: مدخل لدراسة رؤى العالم.
- والسيد الأسود، (رؤى العالم) في الدراسات الأنثروبولوجية.

- خرائط معرفية Cognitive maps.
- المقولات البدائية Primitive categories.
- أشكال الحياة Forms of life.
- التصورات الكونية النهائية Ultimate cosmology.
- الفرضيات عن العالم World hypotheses.

... إلخ.

وربما لتعدد هذه المصطلحات المتقاربة الدلالة، فإن مصطلح (رؤية العالم) نفسه يظل "من أكثر مصطلحات الأنثروبولوجيا غموضاً باعتراف العلماء والمفكرين أنفسهم الذين استخدموه في كتاباتهم"(١).

وقد حاول بعض الأنثروبولوجيين تحديد دلالة المصطلح من خلال تمييزه عن غيره من المصطلحات المتقاربة معه في دلالتها خاصة: (روح الثقافة) أو (الطابع القومي) أو (الشخصية القومية)، وربما كان أقرب المصطلحات لدلالة مفهوم (الرؤية الكلية للعالم) هو مفهوم (إميل دوركايم) عن (التصورات الجمعية) Collective representations الذي كان يعني به "ذلك النسق الفكري الذي يقدم صورة أو تصوراً عن الكون والعالم وعن مركز الأفراد في ذلك الكون، وعن علاقاتهم الاجتماعية المحكومة بذلك التصور"(٢).

ويميز (ردفيلد) بين مفهومي (رؤية العالم) و(علم دراسة الكون)

---

(١) أحمد أبو زيد: (الذات وما عداها) مدخل لدراسة رؤى العالم في: أحمد أبو زيد (وآخرون)، رؤى العالم: تمهيدات نظرية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٣، ٨١.

(٢) Durkheim, Emile, 1965. Elementary forms of religious life, New York, the free press, P. 470.

Cosmology الذي يعني "الدراسة المتسقة المقصودة للكون، والتي يقوم بها المفكرون أو الصفوة"، أما "رؤية العالم" فهي التصورات التي يشترك فيها معظم أفراد الجماعة[١]؛ ويعني ذلك أن "الرؤية الكلية للعالم" ليست كياناً فكرياً منظماً، وليست علماً منضبطاً، ولكنها تحمل رؤية شعب ما للوجود وما وراء الوجود، سواء أكانت هذه الرؤية علمية أم دينية أم كانت ذات طابع فني أم غيبي أم أسطوري أم خليطاً من ذلك كله.

وقد اعتاد (ردفيلد) التمييز بين رؤية للعالم وأخرى؛ بناء على اختلاف خبرات كل جماعة وأنماط تفكيرها والطابع المعرفي والوجداني لمكونات العالم.

ومن خلال استقراء تعريفات الأنثروبولوجيين الغربيين لمفهوم (رؤية العالم)، يمكن استخلاص ثلاث سمات جوهرية لهذا المفهوم؛ أما السمة الأولى فهي أنها رؤية ذاتية، ليس بمعنى الذات الفردية ولكن الذات الجماعية، فالرؤية أو النظرة هنا تنطلق من (الذات) إلى كل ما عداها، وقد يفسر ذلك اختيار رائد الأنثروبولوجيا العربية، أحمد أبو زيد لعبارة "الذات وما عداها" عنواناً لدراسته الرائدة لتفسير هذا المصطلح كما ظهر في الكتابات الغربية.

أما السمة الأخرى فتتعلق بكون الرؤية (كلية Hotlistic)؛ إذ تشمل صورة الذات وكل ما عداها؛ أي الوجود المادي والمعنوي، متضمناً ما وراء الوجود من معتقد أو غيب تؤمن به الجماعة وتعتقد فيه، لا مجرد رؤية جزئية لقطاع محدود من العالم (الوجود المشاهَد) مهما كانت أهمية وحجم هذا القطاع.

---

(١) السيد الأسود: رؤى العالم في الدراسات الأنثروبولوجية، في: أحمد أبو زيد (وآخرون)، رؤى العالم: تمهيدات نظرية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٣، ٩.

أما السمة الجوهرية الثالثة والأخيرة، فتتعلق بكونها رؤية متسقة، وهي السمة التي يشير إليها (دلتاي) بتأكيده على أن (الرؤية الكلية للعالم) لدى شعب ما ذي ثقافة خاصة "تنشأ من الحاجة إلى الاتساق Coherence والرغبة في العثور على معنى للوجود"[١]، دون أن يعني ذلك أن يكون هذا الاتساق أو ذاك المعنى علمياً بالضرورة، بل إن (الرؤية الكلية للعالم) كمفهوم ثقافي لدى جماعة معينة عادة ما يتضمن عناصر غير علمية، وهي عناصر لا تستمد شرعيتها وقيمتها -بل والاعتقاد بها - من (علميتها)، فالعالم يمثل جزءاً محدوداً من ثقافات كل الشعوب، فالثقافة هي ظاهرة مجتمعية شاملة أوسع بكثير من العالم كظاهرة محدودة تخص فئة محدودة من النخبة في المجتمع.

(١) أحمد أبو زيد: مرجع سابق، ٦١.

ثالثاً:
الدراسات الفلسفية

في اللغتين اليونانية واللاتينية القديمتين، كانت كلمة (حضارة) Civilization تشتق -من حيث دلالتها ومعناها- من مصطلح (المواطن) Citizen. في المقابل فإن كلمة (ثقافة) Culture كانت تشتق من فعل (تثقيف الروح). وكانت دلالة الكلمة (حضارة) تستخدم كنقيض لكلمة (بربرية barbarism) التي كانت تعبر عن طبيعة الحياة للجماعات الأجنبية (غير اليونان والرومان). فالحضارة تعبير عن حالة قائمة، بينما الثقافة تعبير عن عملية أو فعل تثقيف الروح[(١)].

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر في أوربة وبخاصة في الفكر الاجتماعي الإنجليزي والألماني، يمكن التمييز بين استخدامات أربعة لمصطلح (الثقافة): أما الأول فيشير إلى "الحالة العامة للعقل"، بينما يشير الثاني إلى معنى "الحالة العامة للتطور العقلي والأخلاقي في المجتمع كُلِّهِ"، ويشير المعنى الثالث إلى "الكيان العام للفنون والإنتاج العقلي"، والرابع إلى "الطريقة العامة للحياة المادية والعقلية والروحية لمجتمع معين"[(٢)].

وإذا كان التناول الغربي المبكر لمصطلح (الحضارة) قد ارتبط

---

(١) Paul Edwards (Editor in Chief). The Encyclopedia of Philosophy, volume two, (culture and civilization, (the Macmillan Company & the free press, New York, Collier- Macmillan and Limited, London, P. 273.

(٢) Ibid. P. 273.

بالمفهوم المبكر لفكرة المواطن والمواطنة للمدينة في اليونان القديمة، فإن مفهوم (الثقافة) قد ارتبط بمفهوم "حرث العقل وتهذيبه"، وارتبط في العصور الوسطى بمعنى (الكمال المسيحي)، قبل أن يحدث التمييز بين معنى (الثقافة النخبوية) في مقابل معنى (الثقافة الجماهيرية).

وتشير الموسوعة الفلسفية العربية إلى تداخل مفهومي الثقافة والحضارة في الأدبيات الألمانية والأمريكية على وجه الخصوص؛ حيث ينطويان - معاً - على معنيين اثنين: "أحدهما: ذاتي وهو ثقافة العقل، وثانيهما: موضوعي هو جملة الأحوال الاجتماعية الفكرية والفنية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة؛ أي كل ما يتناقله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات تحصل بالتناقل والتعليم"[١]. ويلاحظ أن هذا التداخل انتقل إلى الفكر العربي، متأثرًا فيما يبدو بحركة نقل وترجمة المصطلحين.

مفهوم الثقافة

ويشير حسين مؤنس إلى استخدامين مختلفين لمصطلح (الثقافة) في الفكر الغربي، وذلك من خلال تحليله لدلالة المصطلح في أدبيات منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، حيث يشير مصطلح (الثقافة) إلى معنيين اثنين: الأول؛ معنى أكثر خصوصية وتحديداً؛ حيث تصبح الثقافة هي "كل ما يميز شعباً من الشعوب عن غيره"[٢]. أما المعنى الآخر فهو أكثر عمومية وشمولاً؛ إذ يعني "كل ما يميز الإنسان عن غيره

(١) معن زيادة (رئيس تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، (مادة ثقافة culture)، ٣١٠.

(٢) حسين مؤنس: الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١، ٣٨٠.

(من المخلوقات) ويجعله إنساناً"[١]. ويلاحظ أن هذا المعنى المعاصر (للثقافة) هو نوع من إعادة الإنتاج لفلسفة السفسطائيين اليونان، الذين كانوا "أول من فرق بين وضع الإنسان في حالة الطبيعة، ووضعه في الأحوال التي يصطنعها لنفسه بالثقافة"[٢]، وهو ما يتم التعبير عنه فلسفياً بأن الثقافة هي أنسنة الطبيعة؛ أي تلك القيمة المضافة التي يدخلها الإنسان على الطبيعة في حالتها الخام، وهو المفهوم الذي تطور فيما بعد ليصل إلى فكرة تحكّم العقل الإنساني في المسار التلقائي للطبيعة، من خلال الحكمة في الحضارات القديمة، ومن خلال معرفة قوانين الفيزياء والمجتمع في الحضارة الغربية الحديثة.

وفي مقابل هذا الفهم (للثقافة) بوصفها تدخل العقل الإنساني في الطبيعة، شهدت الحضارة اليونانية ذاتها ما يعرف بنزعة "مناوأة الثقافة"، أو نزعة "الاعتراض على الثقافة"، كما تجلت مع جماعة الكلبيين الذين "اعتمدوا معيار البساطة الطبيعية للطعن بالثقافة وإظهار كونها علاقة انحراف وفساد"[٣].

ولكن هذه النزعة لم تكن حكراً على الفلسفة اليونانية، بل تجلت بأشكال متنوعة في الحضارات القديمة والوسيطة. ففي الصين، نجد أنه في مقابل الكونفوشية التي أوغلت في فكرة توظيف العقل من أجل الحفاظ على بناء الإمبراطورية، والتدخل الإنساني بوضع طقوس وتقاليد مبالَغ فيها لحدّ التقديس، واتباع نهج إعمال العقل الإنساني كي تسير أمور المجتمع والدولة وفق مسارات مصطنعة يحددها البشر، نجد الطاوية التي ركزت على تقليص التدخل البشري في المسار الطبيعي التلقائي للأمور؛

---

(١) المرجع السابق، ٣٨٠.
(٢) رشيد مسعود: مرجع سابق، ٣١١.
(٣) رشيد مسعود: المرجع السابق، ٣١١.

(الطاو) أو (الطريق إلى الفضيلة)؛ وهو ما يعرف بفلسفة "الامتناع عن الفعل"؛ أي تقليص التدخل الإنساني إلى أقصى حد ممكن.

بعد انقطاع مرحلة العصور الوسطى المسيحية في أوربة، ومع بدايات عصر النهضة عاد مفهوم (الثقافة) للظهور من جديد، ولكن بدلالة عقلية علمية تتناسب مع روح تلك الحقبة الانتقالية من عصر الظلام إلى عصر الاستنارة، فاقتصر مفهوم (الثقافة) آنذاك على مدلوله الأدبي والفني (العلمي)؛ "حيث عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية (لأول مرة) مفردين لها مضماراً خاصاً أسموه بالقطاع الثقافي"[(١)]. وفي القرن العشرين، تميزت الفلسفة الوجودية بتشديدها على "العوامل الخلاقة التي تنطوي عليها الثقافة، بفعل الاقتدار المتأتي منها، على تخطي الحتميات الطبيعية"[(٢)].

مفهوم الحضارة

يتفق من تتبعوا مسيرة كلمتي Civilization الإنجليزية وكلمة Civilisation الفرنسية على أنهما مشتقتان من الكلمة اللاتينية Civis أي المدني أو المواطن في المدينة، وأنها استخدمت في البداية بالمعنى نفسه الذي تؤديه كلمة Culture؛ أي "عملية اكتساب الصفات المحمودة، وبخاصة الألطاف الفردية والاجتماعية"[(٣)]، أو أنها تعبر بالنسبة إلى شعب ما عن "رقة طباعه وعمرانه وتهذيبه ومعارفه المنتشرة حيث يراعي الفائدة العلمية العامة"[(٤)].

(١) المرجع السابق، ٣١٢.

(٢) المرجع السابق، ٣١٢.

(٣) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، ٣٥.

(٤) جون نيف: الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة محمود زايد، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٢، ١٢٧.

ويلاحظ أن أحد أسباب الارتباك الحادث بين مفهومي الثقافة والحضارة أنه بينما انتشرت كلمتا Civilization وCivilisation بالمعنى السابق في اللغتين الإنجليزية والفرنسية، فإن هذا الاشتقاق لم يصادف الانتشار ذاته في اللغة الألمانية التي درجت "على إطلاق Kulture على المظاهر المادية للحضارة (كالتكنولوجيا والصناعة وأمثالها) وCivilization على المظاهر العقلية والأدبية"(١)، وذلك على العكس تماماً من الاستخدام الدارج للمصطلحين في الإنجليزية والفرنسية. ولكن الفكر الألماني ما لبث أن مال ليتطابق في استخدامه للمصطلحين بذات طريقة فهم الإنجليزية والفرنسية لهما، وهو ما نلاحظه في لغة أبرز فلاسفة الحضارة الألمان في بدايات القرن العشرين وهو أزوالد شبنجلر في كتابه الأشهر (انحطاط الغرب)، حيث يشير إلى دورين مختلفين تمر بهما كل حضارة: "أما الأول (Culture) فهو دور الفتوة والازدهار والإنتاج الروحي، وأما الثاني (Civilization) فهو الهرم والركود والإنتاج المادي"(٢) دون الروحي، وهكذا استقر الفكر الألماني على ذات الاستخدام الدارج لمصطلح (الحضارة)؛ بمعنى "الإنجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية.. في حين جعلوا الثقافة تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية، كالديانات والفلسفة والفنون"(٣).

العلاقة بين الثقافة والحضارة

تبدأ دورة الحياة الثقافية عند شبنجلر "بمرحلة الهمجية، وهي سمة المجتمع البدائي وطابعه.. لكنها تتطور نحو التفتح والازدهار، فتندفع -

(١) قسطنطين زريق: مرجع سابق، ٣٥.

(٢) Oswald Spengler, The Decline of the West, trans. By: Charles F. Askinson, vol.: 1, New York, 1946, P. 104

(٣) معن زيادة: مادة (حضارة)، في: معن زيادة (رئيس تحرير)، مرجع سابق، ٣٧٤.

من ثم- لبلوغ مرحلة الحضارة العريقة"[١]. فتاريخ أي حضارة -كما يرى شبنجلر- يمر بمراحل أربع؛ هي مراحل الطفولة والشباب والرجولة والكهولة، وهي مراحل تبدأ "بالثقافة التي تولد في اللحظة التي توقظ فيها نفس عظيمة الروحانية الأولية للإنسانية"[٢]، أما المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل الثقافة "فهي التحول من الثقافة إلى الحضارة، وهي مرحلة تصل إليها الثقافات في نهايتها، وتستمر لفترة طويلة من الوقت، تعيش فيها المدنية على منجزات الثقافة التابعة لها، وعلى موروثاتها، فهي مرحلة خالية من الإبداع تجتر الماضي وتقلده"[٣]. ويمكن تلخيص هذا الاتجاه في فهم الحضارة باعتبارها الذروة المادية العلمية التقنية لتطور ثقافةٍ ما، كما أنها تعتبر نهايتها وشيخوختها وتوقفها عن الحياة من ناحية أخرى. ويلاحظ أن القلة من الثقافات هي التي أتيح لها أن تتطور لتصبح حضارات، فبقيت مجرد ثقافات بدائية يدرسها علماء الأنثروبولوجيا.

وفي خضم هذه التعريفات المتعددة، والمتداخلة أحياناً؛ لمصطلحي (الثقافة والحضارة)، يرى معن زيادة أنها جميعاً يمكن أن تندرج تحت إحدى المقولتين التاليتين: "الأولى تقول بوجود ثقافات قومية متعددة وحضارة إنسانية واحدة.. والثانية تقول بوجود عدة حضارات إنسانية.. والحضارة في هذه الحالة هي ثقافة مجتمع كبير تدوم لمدة طويلة من

(١) فؤاد محمد شبل: مادة (أزوالد شبنجلر)، في: إبراهيم مدكور (محرر)، معجم أعلام الفكر الإنساني، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ٥٧٧.

(٢) منى يوسف: التاريخ بين الاتصال والانقطاع، دراسة مقارنة بين هيجل وشبنجلر، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف حسن حنفي، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠، ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ١٥١.

الزمن"[١]، ويمكن أن نضيف: أن يكون لها إنجاز مادي، علمي تقني، وثقافي واضح. وربما يؤيد هذا التمييز الأخير أن الأنثروبولوجيين وعلماء الأركيولوجيا الثقافية يطلقون تعبير (الثقافات البدائية) على المجتمعات الصغيرة ذات الإنجاز العلمي والتقني المادي المحدود، ولكنهم إذا ما تناولوا مجتمعاً قديماً كبيراً ذا إنجاز علمي وتقني مادي، وإنجاز ثقافي واضح استمر لفترة كبيرة من الزمن في العصور القديمة، فإنهم يستخدمون تعبير (الحضارات الأولى)، فالثقافة قد تكون بدائية وقد تكون ناضجة، أما الحضارات فإنها لا تكون بدائية أبداً، بل قد تكون مبكرة أو متأخرة على سُلّم التاريخ.

من ناحية أخرى فإن التصنيف الأول الذي يشير إليه معن زيادة؛ وهو أن هناك حضارة إنسانية واحدة يندرج تحتها العديد من الثقافات القومية، هذا التصنيف يثير قضية معاصرة؛ ألا وهي قضية "الحضارة العالمية الواحدة"، كما أنه يؤدي من ناحية أخرى إلى التهوين من قيمة الخصوصيات الثقافية للشعوب؛ على اعتبار أنها ليست كافية لتأسيس حضارة ضمن عدد من الحضارات على المستوى العالمي.

ونجد هنا مفهومين متعارضين: الأول هو (الثقافة الوطنية)؛ وهي "جملة الخصائص الروحية والنفسية والأدبية والقيمية واللغوية والشعور بالانتماء، وهي العناصر التي تخلق الوعي بالتمايز لدى أفراد أمة معينة"[٢]. أما المصطلح الثاني فهو (الثقافة العالمية)؛ وهي "لا تعني مجرد حاصل جمع الثقافات الوطنية على المستوى العالمي، ولكن

---

(١) معن زيادة: (مادة حضارة)، مرجع سابق، ٣٧٤.

(٢) أحمد برقاوي: نحو تحديد فلسفي إنساني لمفهوم الثقافة العالمة (مدخل ميتادولوجي) في: فخرية لبيب (محرر)، ندوة (صراع الحضارات أم حوار الثقافات)، مطبوعات التضامن، القاهرة، ١٩٩٧، ٢٥٧.

ما يحدث هو أن إحدى هذه الثقافات الوطنية تتطور إلى ثقافة عالمية حال تمكنها من هضم الجانب الأكبر من منجزات الثقافات الوطنية والحضارات الأساسية في العالم، ثم تبدع منتجها الثقافي الحضاري الخاص المستوعب لما سبقها، وهو الأمر الذي يضعها في مكانة القوة الحضارية القادرة على التأثير في الثقافات والحضارات الأضعف، حتى وإن كانت هذه الأخيرة أكثر عراقة منها من المنظور التاريخي"[١].

ويمكن إطلاق وصف الثقافة أو الحضارات العالمية على الحضارة الإسلامية أو الحضارة الصينية أو الحضارة اليونانية/ الرومانية أو على الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. ولكن الرفض السياسي لمفهوم (الحضارة العالمية أو الإنسانية) يرتبط بعمليات التوظيف السياسي لها على المستوى العالمي لتتماهَى مع مفاهيم كالتغريب والهيمنة والأمركة؛ بمعنى إصرار الحضارة الغالبة على طبع ثقافات وحضارات العالم الأخرى كافة بطابعها، في إطار ما يعرف بعملية التنميط الثقافي والحضاري للعالم.

أساليب الحياة

أدى غموض مصطلحي (الثقافة) و(الحضارة) وتداخل وتضارب المقصود بكل منهما، إلى نشوء احتياج لبعض المصطلحات الجديدة الأكثر دقة وتحديداً في مفهومها والمقصود منها من قبل العلماء في بعض التخصصات.

فإلى جانب مصطلح (الرؤية الكلية للعالم) الذي شاع استخدامه بين علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ثم انتشر ليستخدم بين علماء الاجتماع الثقافي وفلاسفة التاريخ والحضارة، ظهرت مصطلحات أخرى أضيق

(١) فؤاد السعيد: العولمة والخصوصية، سلسلة مفاهيم، العدد ٣، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، مارس ٢٠٠٥.

مجالاً؛ مثل مصطلح (أسلوب الحياة)، ونجد أوضح تعبير عنه في تمييز (إريك فروم) بين أسلوبين في الحياة: أسلوب التملك "to have" الذي يختزل علاقة الإنسان بالوجود من حوله في علاقة تملُّك من طرف واحد، حيث ينشأ مجتمع الاقتناء المعاصر، أما النمط المقابل فهو نمط الكينونة "to be"؛ حيث تتحقق كينونة الإنسان من خلال إقدامه على تقديم جهده وإقدامه على العطاء والمشاركة والتضحية من أجل الآخرين، وشعوره بكينونته الحقيقية وسط الجماعة[1]؛ وهو أسلوب يختلف بشكل جوهري من مجتمع لآخر، وقد يشكل فارقاً واضحاً بين حضارة وأخرى.

أنماط التفكير

أما المصطلح الآخر فهو مصطلح (نمط التفكير)، وهو المصطلح الذي زادت أهميته بعد استخدامه للتعبير عن الطابع العام للتفكير السائد لدى شعب بعينه في التاريخ أو في الزمن المعاصر، فيتم الحديث مثلاً عن نمط تفكير خاص بالإغريق بوصفهم "رواد النزعة العقلية والفكر الخالص، الذين آمنوا بالعقل.. وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة، لا لتحقيق مغنم أو دفع مغرم"[2].

ويميز (محمد عبد الرحمن مرحبا) بين هذا النمط الإغريقي في التفكير، القائم على العقل، وبين أنماط التفكير كافة لدى الحضارات السابقة على حضارة الإغريق، ويشير إلى نمط تفكير خاص بالمصريين،

---

(١) إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)، ترجمة سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٤٠، أغسطس ١٩٨٩.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، سلسلة (زدني علماً)، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٣، ١٩٨٨، ٥٨.

وآخر يميز الإيرانيين، وثالث للهنود، ورابع للصينيين. ولكن (مرحبا) يقصر مصطلح ومفهوم (النظرة الكلية الشاملة) على الطريقة العقلية الفلسفية التي ميزت الإغريق، أما طرق الحضارات الأخرى فلا ترقى - من وجهة نظره - إلى هذا المستوى. ولهذا فإنه يطلق عليها (أنماط تفكير)، فنجده يقول: "ليس معنى هذا أن الأمم الشرقية خلت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي؛ فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية. لكن هذه العناصر لم ترتق إلى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة، بل ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية"[١].

ولهذا فإن (مرحبا) يعدّ نمط تفكير المصريين القدماء أدنى من نمط تفكير الإغريق، لأن "أكبر همهم (كان) تطهير النفس الإنسانية، وإعدادها للانتقال من دار الفناء إلى دار البقاء. وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول إلى الحقيقة المجردة؛ فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم"[٢]..

أما نمط التفكير عند الإيرانيين فتحدده الديانات الإيرانية القديمة -قبل الإسلام- وكان " يشوبها التفكير بوجود أصلين قديمين مدبِّرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mazda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت.. وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين. فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ومدنسة، والصراع بين الخير والشر.. هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي.. لدى الإيرانيين"[٣].

---

(١) مرحبا: المرجع السابق، ٥٩.

(٢) مرحبا: المرجع السابق، ٦٠.

(٣) المرجع السابق، ٦١.

ويتميز نمط التفكير عند الهنود بالعمل على "التخلص من دورات التناسخ Cycle des transmigrations . . والتحرر من الألم بقتل سلطان الرغبة.. والقضاء على كل تعلق بالعالم"[١]. وأنشأ الهنود "مذهباً في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي إلى السكينة Salut (أي) الخلاص الذي يصل إليه السالك بإماتة كل رغبة فيه.. فهنا يكمن البراهما أو النيرفانا"[٢].

وأخيراً ثمّة نمط التفكير عند الصينيين الذي يقوم على "ثنوية.. تختلف كثيراً عن ثنوية فارس.. فالضدان الين Yin واليانج Yang ليسا مبدأين متعارضين أحدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل أحدهما الآخر ولا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر، ولابد من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني"[٣].

الأنماط الثقافية

ويعرف كليفورد جيرتز (النمط الثقافي) بأنه "نسق الأفكار والمعتقدات والرموز المميزة لجماعة أو ثقافة بعينها"[٤].

وترى روث بندكت أن "كل ثقافة تختص بنمط أو عدة أنماط ثقافية تمنحها الصفة التي تميزها من سائر الثقافات الأخرى"[٥]، كما يعرفها

(١) المرجع السابق، ٦٣.
(٢) المرجع السابق، ٦٣.
(٣) المرجع السابق، ٧١.
(٤) السيد الأسود: الثقافة والفكر رؤية أنثروبولوجية، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مجلد ٢٧، عدد ٣ (سبتمبر ١٩٩٩)، ٧٢.
(٥) المرجع السابق، ٧٢.

كروبر بأنها "ترتيبات أو أنساق من العلاقات الداخلية التي تعطي أي ثقافة تماسكها وخطتها، وتحفظها من أن تكون مجرد تراكم لأجزاء عشوائية"(١).

ويلاحظ هنا أنه، على خلاف النظرة الضيقة التي لاحظناها في رؤية (مرحبا) الفلسفية العامة لأنماط التفكير بين الحضارات المختلفة، وتمييزه لنمط تفكير الإغريق؛ فإن تعريفات الأنثروبولوجيين والاجتماعيين لمفهومي (نمط التفكير) و(النمط الثقافي) تتسم بقدر أكبر من التجريد والحيادية في التقييم والحكم على المجتمعات والحضارات المختلفة؛ إذ تركز أساساً على تميز طريقة تفكير أو ثقافة شعب أو حضارة ما بإضفائها نوعاً من التنظيم على الأفكار والمعتقدات والرموز الثقافية، بصرف النظر عن نوعية هذا التنظيم: عقلي محض، أو روحي محض، أو أسطوري أو خرافي، أو ديني يجمع بين الغيب والعقل في الوقت ذاته، فكل أنماط التفكير لكل الثقافات تتساوى من منظور البحث المحايد العلمي؛ سواء في مجال الاجتماع أو الأنثروبولوجيا.

ولكن تمييز نمط التفكير العقلي عند بعض الدارسين يكشف عن الإشكاليات العميقة للدراسات الفلسفية والثقافية والحضارية المقارنة التي أدت إلى سيادة المركزية الغربية في مجال هذا النوع من الدراسات. فالدراسات المقارنة ظلت لفترة طويلة تعني "المقارنة بين كافة المجتمعات والثقافات بمصطلحات المعايير التي تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية في مجالات المدرَك وغير المدرَك، وبدلاً من أن ينظر المفكرون - ممن ينتمون إلى المجتمعات والثقافات الأخرى - إلى المجتمع والثقافة الغربيين من منظورهم الخاص، نراهم وقد قبلوا المصطلحات التي زودهم بها مفكرو الغرب.. إن ما يدعى بالدراسات

---

(١) المرجع السابق، ٧٢.

المقارنة كان في المقام الأول بحثًا عن الوقائع أو ترتيباً للمعلومات بشروط ومصطلحات بنيان تصوري Conceptual structure قد سبقت صياغته في الغرب"[١].

ويعرف (علي زيعور) (النظرة العامة للعالم) في الموسوعة الفلسفية العربية أنها "نسق الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم.. ولذلك فإن المجمل لتلك الأفكار يقترب جداً من مفهوم الفلسفة.. النظرة العامة إلى العالم تبحث في المجال عينه الذي هو الفلسفة، والأفكار (الإيديولوجيا) (أو علم الأفكار) وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي"[٢].

ويميز (زيعور) بين تعبيري (العالم) و(الكون)، ويرى أن (العالم) هو العالم الحسي وعالم الإنسان، وأن (الكون) أوسع؛ لأنه يشمل المعلوم (العالم) وأيضاً الكائنات الأخرى اللامعلومة بعد، والتي ستوجد أو كانت أو ستكون، ولكن الدراسات الفلسفية ودراسات تاريخ الفكر والاجتماع وتاريخ الأفكار درجت على استخدام المصطلح Weltanschauung / World view / Vision du monde بالمعنى الأوسع، أي الوجود وما وراء الوجود (وربما كانت أقرب صياغة في تراثنا الإسلامي هي (عالم الغيب وعالم الشهادة) أو (عالم الغيوب وعالم الشهود)، وتمت ترجمة المصطلح الأجنبي عادة إلى تعبير (رؤية العالم) أو (الرؤية الكلية للعالم).

ويؤكد (ستروس) على أن الجوهري في هذا المفهوم هو سمة العمومية والشمول، فهي فهم عام للكون، ليس عامّاً فقط بل هو فهم

---

(١) دايا كريشنا: الفلسفة المقارنة: ما هي، وما ينبغي أن تكون، مجلة ديوجين، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، ٦٦-٦٧.

(٢) مادة (عالم): في: معن زيادة (رئيس تحرير)، الموسوعة الفلسفية العربية، جزء (١)، ط ١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ٥٧٨.

شامل[١]، ويعرّفها أنها "طريقة في التفكير تنص على أنك إذا لم تفهم كل شيء فليس بوسعك تفسير أي شيء"[٢]. ويلاحظ ستروس أن هذا الأسلوب في الفهم "مناقض كلياً لما يفعله التفكير العلمي: التقدم خطوة خطوة، في محاولة إعطاء التفسيرات لعدد محدود من الظواهر، ثم الانتقال إلى نوع آخر من الظواهر، وهكذا"[٣]. ويرى ستروس أن هذا الطموح الكياني هو من قبيل ما يخص العقل المتوحش (أو البري)، وأنه يختلف تماماً عن إجراءات التفكير العلمي. ويرى ستروس أن الأسطورة "تعطي الإنسان وهمَ القدرة على فهم الكون، وأنه فعلاً يفهم الكون، وهذا بالغ الأهمية، لكنه مجرد وهم بالطبع"[٤].

درجت بعض الكتابات التي ربطت رؤيةً كليةً ما بحضارة معينة، على إهمال عناصر التطور في الرؤية، على اعتبار أن هذه الرؤى تتسم -في جوهرها- بالثبات، كأن نقول مثلاً: الرؤية الغربية للعالم، أو الرؤية الصينية للعالم، أو نقول: التصور الإسلامي أو النسق الإسلامي في مقابل النسق الغربي. ويتم أحياناً ربط الرؤية بمرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة تختلف عما يسبقها أو يتلوها - تاريخياً - من مراحل داخل الحضارة نفسها، كأن نقول مثلاً: "الرؤية القروسطية للعالم"؛ أي تلك الرؤية المسيحية ذات الطبيعة الخاصة التي طبعت أوربة في العصور الوسطى والتي تلتها في العصور الحديثة (الرؤية الغربية الحديثة للعالم)، حيث لم يعد الحديث -جغرافيّاً- عن حضارة أوربية فقط، ولكن عن امتدادات لها إلى الخارج (أمريكة الشمالية/ أسترالية/أجزاء من أمريكة

---

(١) كلود ليفي ستروس: الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ١٩٨٥، ط ١، ١٨.

(٢) المرجع السابق، ١٨.

(٣) المرجع السابق، ١٩.

(٤) المرجع السابق، ١٩.

الجنوبية)، فأصبح الحديث عن (الغرب) ورؤيته (الحديثة) للعالم التي تقوم على مبادئ عامة مثل العقلانية والوضعية.

يحدد (كرين برينتون) مفهومه للرؤية الكلية للعالم بأنها "هذا النوع من الأفكار التي آمن بها العامة بشأن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان عن الخير والحق والجمال، وعن النافع ونمط الحياة التي ينبغي على الإنسان أن ينشدها لنفسه على الأرض.. إننا بصدد دراسة الرأي، بل الرأي العام دون الفكر بمعناه الشكلي"[1].

ويميز (محمد تقي مصباح اليزيدي) بين مصطلحي (الرؤية الكونية) و(معرفة الكون)؛ حيث إن "معرفة الكون لا تشمل معرفة الله ومعرفة الإنسان، بينما تشمل (الرؤية الكونية) العلاقة بين الله والإنسان والكون"[2].

الموقف إزاء الوجود وما وراء الوجود

يعاني مصطلحا (الرؤية) و(التصور) من تأثير المفهوم العلمي الواقعي لا الثقافي الحضاري - الخاص بـ (رؤية الكون) أو (تصور الكون) Cosmology، الذي يركز على الصورة العامة للكون المادي (الأرض والسماء) الذي نعيش فيه، كما نقول مثلاً: "التصور النيوتوني للكون" الماديّ الذي تحكمه قوانين نيوتن، أو أن نتحدث عن تصور أينشتين للكون المادي الذي يعتمد على نظريته في النسبية ودمجه بين المفهومين الأساسيين: (الزمان) و(المكان) في مفهوم مركب واحد (الزمان/

(١) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٨٢، أكتوبر ١٩٨٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ١٤.

(٢) محمد تقي مصباح اليزيدي: الإيديولوجية المقارنة، دار المحجة البيضاء، دار مكتبة الرسول الأكرم ﷺ، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ١٠.

المكان). وربما لاحظنا أن التباين والاختلاف بين الرؤى الكلية للعالم من حضارة لأخرى لا يختلف فقط في محتوى الرؤية، أي العناصر التي تؤلفها، ولا حتى في الطريقة التي يتم بها ترتيب أو تنظيم هذه العناصر أو المكونات (أي نمط الرؤية)، أو حتى الاعتقاد بالوجود وما وراء الوجود، أو الاعتقاد بأحدهما مع إنكار الآخر، ولكن الاختلاف والتباين يتجاوز هذا المستوى إلى مستوى آخر يتعلق بالمنظور الخاص أو وجهة النظر التي تتخذها جماعة ثقافية وحضارية ما إزاء الوجود وما وراء الوجود، أو لنقل الموقف إزاء الوجود وما وراء الوجود، هل موقف الإنسان إزاءهما هو موقف المنتمِي لهما، المشارك في حركتهما، في علاقة حميمة، أم أنه موقف الانفصال عنهما، موقف المراقب عن بُعد لشيء غريب عنه، عدو له، ومن ثمَّ تصبح العلاقة علاقة استنزاف للطبيعة، وإخضاعها من خلال معرفة قوانين حركتها عن طريق العلم.

وفي معنى قريب من ذلك يرى (سيد حسين نصر) أنه "توجد طريقتان للحصول على معرفة بدايات الأشياء ونهاياتها: إحداهما طريقة الجدل والتمحيص (أو الملاحظة) والأخرى طريقة التطهر الذاتي والزهد (المجاهدة)"[1].

وفي الفهم ذاته تنطلق العديد من الكتابات -غربية أو شرقية- من مسلَّمة عبَّر عنها (مهدي عامل) بوضوح في عنوان كتابه: (هل القلب للشرق والعقل للغرب؟)[2]. ويحذر (عامل) من استشراء فكرة "أن كل مقاربة عملية أو علمية للشرق محكومة بضرورة الوقوع في منطق

(١) سيد حسين نصر: مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير، دار الحوار، ط ١، اللاذقية - سورية، ١٩٩١.

(٢) مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب، ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦.

الاستشراق، أي منطق الفكر الغربي، كأن هذا الفكر هو فكر عقلي، من حيث هو بالضبط فكر غربي، ويشير إلى "مقاربة روحية للشرق تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل، إذ كل عقل هو، بضرورته، غربي"[١].

ويعبر بعضهم عن هذين القطبين بطرق عديدة، وتحت تسميات متشابهة، ولكنهم يجمعون على أن الموقف الإسلامي أو الرؤية الإسلامية للعالَم لا تمثل أحد هذين القطبين.

يتمثل هذان القطبان عند -علي عزت بيجوفيتش- على سبيل المثال، في النظرة الدينية والنظرة المادية للعالم؛ إذ يرى أن "هناك فقط ثلاث وجهات من النظر متكاملة عن العالم؛ هي: النظرة الدينية والنظرة المادية والنظرة الإسلامية. هذه الوجهات الثلاث من النظر تعكس ثلاث إمكانيات مبدئية هي: (الضمير والطبيعة والإنسان)، تتمثل كل منها على التوالي في: المسيحية والمادية والإسلام. وسنجد أن جميع الإيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم، في التحليل النهائي، يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظريات الثلاث العالمية الأساسية. تأخذ الأولى نقطة بدايتها وجود الروح، وفي الثانية وجود المادة، وفي الثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معاً"[٢].

ومن الواضح أن بيجوفيتش يستخدم مصطلح (الدين) هنا بمعنى محدد هو "المعنى الذي تنسبه أوربة إلى الدين"، وهو أن الدين تجربة فردية خالصة لا تذهب إلى أبعد من العلاقة الشخصية بالله[٣].

---

(١) المرجع السابق، ١٧.

(٢) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، نشر مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا، طبع مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ١٩٩٤، ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ٢٧.

ووفق التقسيم القطبي الثنائي ذاته -وإن بكيفية مختلفة - يرى (زكي نجيب محمود) "أن في العالم طرفين مختلفين من حيث النظرة إلى الوجود؛ طرف منهما يتمثل في الشرق الأقصى: الهند والصين وما جاورهما، ويتمثل الآخر في الغرب: أوربة وأمريكة.. فأما الشرق الأقصى فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي ببصيرة تنفذ خلال الظواهر البادية للحسّ إلى حيث الجوهر الباطن.. بحدس مباشر.. ومثل هذه النظرة المعتمدة على اللمسة الذاتية المباشرة التي لا تحتاج إلى تعليل وتحليل ومقدمات ونتائج.. بما يشبه التذوق، هي ما يميز الفنان في نظره إلى الأشياء، ونحن إذا أخذنا (الفن) بمعناه الواسع شمل -فيما يشمله- تصوف المتصوف وخشوع المتدين؛ لأن هذه كلها جوانب لوقفة واحدة، هي وقفة من يدرك العالم بروحه لا بعقله. وأما الغرب فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي بعقل منطقي تحليلي يقف عند الظواهر مشاهداً لها وهي تطرد.. فيجعل من هذه الاطّرادات في الحدوث قوانين يستخدمها.. ولابد لمثل هذه النظرة من السير في خطوات استدلالية تنتزع النتائج الصحيحة من مقدماتها الصحيحة، وتلك هي نظرة العلم"[1].

بعد هذا الشرح المفصّل لهاتين النظريتين المتميزتين -والمتطرفتين في الواقع- يشير زكي نجيب محمود -دون تفصيل- إلى أنه قد "التقى الطرفان في الشرق الأوسط طوال عصوره التاريخية، ففي حضاراته القديمة تجاور الدينُ والعلمُ.. ثم شاء الله لهذا الشرق الأوسط أن يكون مهبطاً للديانات المنزّلة جميعاً.. هذا جعل أهل الشرق الأوسط ينظرون إلى الوجود بالنظرتين معاً: بالنظرة الروحانية، التي هي في

(١) زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، سلسلة التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ٣ - ٤.

صميمها نظرة الفنان.. وبالنظرة العقلية المنطقية التي تحلل وتستبعد وتستدل"[١].

هذا التقسيم لرؤى العالم بين قطبين هو الذي يطبع نظرة تيار عريض ممن تناولوا الموضوع، رغم اختلافهم في التفاصيل، وظلت الرؤية الإسلامية للعالم مجرد جمع أو تركيب أو توفيق بين هذين القطبين المتميزين، ويظهر هذا الوضع في العديد من فروع العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية الغربية التي مست الموضوع من قريب أو بعيد. ففي مجال الفلسفة -على سبيل المثال- طرحت (الفلسفة المقارنة) التساؤل إذا كانت هناك رؤية فلسفية للعالم خارج التراث الغربي؟ وكان برتراند رسل هو أول من اعترف صراحة بأن ما يطلق عليه تاريخ الفلسفة ليس إلا تاريخاً للفلسفة الغربية، وليس تاريخاً للفلسفة بوجه عام.

ويرى الفيلسوف الهندي المعاصر (دايا كريشنا) أن "السؤال أثير مراراً وتكراراً فيما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية، وهما التراثان البارزان خارج التراث الغربي. ومنذ عهد قريب تفجر النقاش حول ما إذا كان هناك شيء مثل الفلسفة في إفريقية أم لا!! (ثم يتساءل) ومن المثير للدهشة أن هذا السؤال لم يثر على الإطلاق بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية! (ثم يحاول الإجابة): من المحتمل لأنها اشتقت إلهامها رأساً من الإغريق وشيدت بوعي منها فوق أعمالهم، وفي الحقيقة فإن معظم تواريخ الفلسفة الغربية قد أفردت فصلاً للفلسفة العربية، ولكنهم يعاملونها في الغالب كشيء مهم في سياق المدخل الغربي إلى أفلاطون وأرسطو حتى حان الوقت الذي أصبحا فيه متاحين في مصادرهما الغربية"[٢].

---

(١) المرجع السابق، ٤.

(٢) دايا كريشنا: مرجع سابق، ٦٨.

ويلاحظ أن زكي نجيب محمود فَصّلَ في شرح الرؤيتين الغربية والآسيوية للعالم في كتابه: (الشرق الفنان) الذي صدر عام ١٩٦٠ دون أن يفصل في الرؤية الوسطية -الجامعة بين القطبين- في الشرق الأوسط، رؤى الحضارات والأديان المنزّلة التي انتهت بالإسلام.

ولم يأت التفصيل إلا بعد حوالي أربعة عقود، فهذه الرؤية الوسطية الجامعة لحضارات وأديان الشرق الأوسط تولدت نتيجة وجوده الجغرافي -والموضوعي- بين حضارتين متطرفتين؛ إذ "حدث أن تجاورت أمتان تجاوراً مباشراً، إحداهما كانت تلجأ إلى النوع الأول، والثانية تلجأ إلى النوع الثاني. أما الأولى فكانت فارس القديمة، وأما الثانية فهي اليونان"[(١)].

وتصل وسطية حضارات الشرق وأديانه إلى ذروتها في النمط الثقافي العربي الذي "استطاع أن يدمج الطرفين في كيان ثقافي واحد. وربما كان هذا التوحد في الثقافة العربية خافياً بعض الخفاء قبل نزول الإسلام.. لكن عندما نزل الإسلام حدث شيء ثقافي واضح ومهم جداً، وهو أن برز دور العقل"[(٢)]. وتجسد ذلك في ظهور "علماء لغة، علماء فقه، ضوء، فلك، كيمياء، وهكذا. فهذا نوع جديد كل الجدة وقائم على محور واضح المعالم؛ وهو محور العقل"[(٣)].

وفيما يتعلق بالمقصود "بالموقف إزاء الوجود"، يوضح محمود أن المقصود هو الطابع العام السائد - أكثر من غيره - والذي يكشف خصوصية حضارةٍ ما دون أن يعني ذلك انطباقها على كل فرد بطبيعة

---

(١) زكي نجيب محمود: حوار أجراه صلاح قنصوه، مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ١٢٣.

(٣) المرجع السابق، ١٢٣.

الحال، "فإذا قلنا إن اليونان تميزوا بمنطق العقل فلا نقصد أن كل يوناني في الطريق هو هكذا.."[١].

وبالمعنى نفسه يمكن أن نشير إلى بعض مفكري الغرب الذين تتقارب رؤيتهم الفلسفية مع الرؤى الشرقية، كما نجد في الفلسفة الحدسية عند برجسون، أو اسبينوزا الذي اعتقد أن الكون حقيقة شاملة (الجوهر)، أو شوبنهور الذي يرى أن الأحياء كافة أجزاء من حقيقة واحدة، أو جوته وإعجابه وتأثره بالرؤى الشرقية.

ولكن هذا لا يعني أن هذه الأفكار الفلسفية قد شاعت وتقبلها الوسط الحضاري الغربي لتؤثر في نمط التفكير وأسلوب ممارسة الحياة في مجتمعات الغرب، مثل نمط التفكير المنطقي الاستدلالي الذي نشأ مع اليونان القديمة أو مثل أفكار العلمانية (الدنيوية) أو الوضعية التي لا تحمل على محمل الجد إلا ما هو موجود في العالم الواقعي المحيط بالإنسان بحيث يمكن تحديده تحديداً موضوعياً، بل يمكن قياسه أيضاً.. إلخ، فمثل هذه الأفكار هي التي سادت -أكثر من غيرها- لتطبع الرؤية الغربية الحديثة للعالم بطابعها الخاص الذي يميزها عن غيرها من رؤى الحضارات الأخرى.

الحديث عن مفهوم (الرؤى الكلية للعالم) هو حديث على مستوى عال من التعميم والتجريد، فالرؤية الكلية لحضارة ما تركز على ما هو جوهري عام في ثقافات الشعوب والمجتمعات التي تنتمي إلى هذه الحضارة، وما هو جوهري عام فضفاض يستوعب ما يسمى بالطابع القومي أو الشخصيات القومية لتلك الشعوب التي تجمعها رؤية كلية واحدة.

وعلى سبيل المثال، فإن الرؤية الكلية الغربية الحديثة للعالم والتي

---

(١) المرجع السابق، ١٢٤.

تقوم على مبادئ عامة مثل اتخاذ موقف المراقب عن بعد إزاء الطبيعة، موقف عدائي استنزافي لها، موقف معرفي هدفه الأساسي معرفة الطبيعة والمجتمع من خلال إعمال العقل لاستكناه قوانينهما بهدف السيطرة عليهما.. ومثل المبدأ الوضعي، أي قصر الاهتمام الجدّي على ما له وجود موضوعي يمكن الاستدلال عليه وقياسه من جزئيات العالم المحيط، دون استغراق في الكليات الماورائية.. إلخ، فهو موقف معرفي وضعي في جوهره؛ هذه الرؤية الكلية هي من العمومية على مستوى الحضارة الغربية، بحيث تستوعب تحتها الطابع العقلي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الفرنسي، والطابع التجريبي الحسي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الإنجليزي، والطابع المثالي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الألماني، والطابع البراجماتي العملي النفعي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الأمريكي، وعليه يكون من الخطأ أخذ إحدى هذه السمات الفكرية/ السلوكية التي تطبع شعباً/ مجتمعاً بعينه، والقول بأنها تمثل جوهراً للرؤية الغربية الحديثة للعالم.

جوهر الثقافة: البنية أم المحتوى؟

من ناحية أخرى طرح بعض الفلاسفة الغربيين السؤال حول ماهية العنصر الجوهري المشترك في كل ثقافة؛ وكذلك في كل حضارة. حاول (إرنست كاسيرر) تطبيق مقولات (كانط) ومفهومه للزمان والمكان في تحليل الثقافات بوصفها "الوظائف الروحية الملازمة للطبيعة الإنسانية عموماً"(١)، ومن ثم فإن الثقافة هي جوهر طبيعة كل البشر أيّاً كان مستواهم الفكري، وبناء على ذلك فإن كاسيرر" لا يرى فرقاً نوعيّاً بين الثقافة الجامعية (الأكاديمية) وبين أشكال الثقافة الشعبية، بل يعتبر أن

---

(١) رشيد مسعود: مرجع سابق، ٣١٠.

بينهما فروقاً في المستوى فقط. ويفعل بعض علماء الإثنيات الشيء نفسه عندما يحاولون اكتشاف صلات نوعية بين تفكير (أو ثقافة) البدائيين وتفكير المتقدمين حضارياً»[١] كما هو واضح تماماً في مدرسة التحليل البنيوي للثقافات التي أسسها الأنثروبولوجي الفرنسي الشهير كلود ليفي ستروس، حيث تهدف دراساته الحقلية إلى اكتشاف البنية المجردة العامة والمشتركة بين الثقافات الإنسانية كافة، بصرف النظر عن اختلافها في المضامين والتفاصيل، أو عن درجة تعقيدها أو عن مستوى تنظيمها المنطقي، بحيث يصل في نهاية الأمر إلى أن الثقافات المختلفة تشترك في ذات البنية العامة أو الهيكل العظميّ المجرد، كما تشترك في ذات قوانين نشوئها وتكوينها. وكما هو واضح فإن هذا الاتجاه يعلي من شأن البنية والقوانين المجرَّدة، بينما يهمل المضمون أو المحتوى أو المنطق أو الموقف من الوجود (الإنسان والطبيعة والخالق).

وفي المقابل فإن التركيز على المضمون أو المحتوى وعلى المنطق أو الموقف يؤدي إلى تأكيد وجود تباين واقعي في الرؤى الكلية للعالم لدى الثقافات والحضارات المختلفة، فمحتوى ومنطق الرؤى البدائية والوثنية والأسطورية يختلف عن الرؤى الحلولية مثلاً التي تقدس الطبيعة والوجود المادي المحيط بالإنسان بوصفه مكاناً لحلول الإلهي المقدس، وهذه تختلف عن رؤية الأديان السماوية.. كما يختلف عنها كلّها الرؤية الوضعية الغربية الحديثة للعالم التي تركز على ما هو وضعي دنيوي، موضوعي يمكن فهمه بواسطة منهج عقلي أو منهج علمي بغض النظر عن ذاتية الباحث.. إلخ.

وبالطريقة نفسها التي طرح بها السؤال عن العنصر الجوهري المشترك بين كل الثقافات، طرح الفلاسفة والمفكرون الغربيون السؤالَ عن ذلك

(١) المرجع السابق، ٣١١.

العنصر بالنسبة إلى الحضارة، حيث ركزوا على البحث عن "الخصيصة الواحدة أو مجموعة الخصائص التي لابد من ظهورها في كل حالة حضارية، كما لابد من اختفائها في كل حالة بدائية"[١].

ثمّة إجابتان أساسيتان عن هذا السؤال في الفكر الغربي، أما الإجابة الأولى فترى أن الدين هو ذلك العنصر الجوهري بين كل الحضارات، وأما الاتجاه الثاني فيرى أن هذا العنصر هو العقل، فلا الدين ولا الفن ولا الأدب، ولا التكنولوجيا ولا القدرة العسكرية ولا نظام سياسي بعينه، تصلح لتكون هي الشرط الضروري والكافي لوجود الحضارة.

العقل الإنساني جوهر الحضارة

يعبر زكي نجيب محمود -صاحب الاتجاه العلمي والنزعة الوضعية في الفكر العربي- عن هذا الاتجاه الرئيسي في فهم الفكر الغربي لهذه المسألة بأن "القاسم المشترك.. في كل نموذج حضاري.. ولا نراه في أي شعب منعوت بالبدائية والتخلف، هو الاحتكام إلى العقل.. الحكم للمنطق العقلي دون سواه.. هذا.. قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور.. فلربما اتجهت النظرة العقلية تلك نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها.. كما حدث لليونان الأقدمين، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع، كما حدث للعرب الأولين، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوربة في عصورها الحديثة، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في أجهزة يديرها الإنسان"[٢].

---

(١) زكي نجيب محمود: الحضارة وقضية التخلف والتقدم، ندوة (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي)، الكويت، ١٩.

(٢) زكي نجيب محمود: الحضارة وقضية التقدم والتخلف، ندوة (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي)، مرجع سابق، ٢٠-٢١.

ولكن مفهوم (العقل) المطروح هنا كأساس لنشوء كل حضارة هو مفهوم واسع فضفاض وعام جداً للعقل، فالنماذج الحضارية العديدة التي تمت الإشارة إليها قد استخدمت (العقل) بمفاهيم مختلفة، وكل منها جعل للعقل حدوداً تتباين من حيث الضيق والاتساع.

جعلت الحضارة الغربية من العقل أساساً لحضارتها، والمعنى المستخدم هنا هو العقل الإنساني أصيلاً عن نفسه ودون أي سابق عليه أو محدد له من خارجه، فما يراه عقل البشر صحيحاً في زمن معين فهو كذلك، وما يراه خطأً فهو كذلك أيضاً، أما الحضارة الإسلامية فإنها قامت على العقل أيضاً، ولكن للعقل الإنساني حدود يتحرك فيها ولا يتجاوزها، وحدوده هي الوحي، يعمل العقل الإنساني في إطار الحضارة الإسلامية من خلال باب الاجتهاد في حدود نصوص الوحي وقواعد الاجتهاد، وليس بشكل مطلق أصيل كما هو الحال في الحضارة الغربية.

تشترك الحضارتان الغربية والإسلامية في ذلك المنطق الثنائي الذي يفصل بين الوحي الإلهي وبين العقل الإنساني الدنيوي، وقد يتباينان فيما بعد ذلك، ولكنهما تختلفان مثلاً عن بعض الحضارات الآسيوية التي لا تعرف فكرة المفارقة بين الله وبين العالم الإنساني، بل إن الطبيعة والعالم نفسه يتسم لديها بنوع من القداسة المباطنة لها. ولكن هذه الرؤية الحدسية الفنية المتوحدة مع العالم لم تمنع حضارات آسية بدورها من استخدام العقل وتحرّي الواقع من أجل إنشاء حضاراتها. إذن لكل حضارة ما يميز نظرتها للعالم (الوجود وما وراء الوجود)، ولكن شرط نشوئها واستمرارها هو إعمال العقل الإنساني لتحقيق الأهداف المادية والمعنوية التي تشكل كيان الحضارة.

ولكن بعض المفكرين الغربيين يربطون العقل والعقلانية بالحضارة

الغربية الحديثة على وجه الخصوص، كما يشير إلى ذلك بوضوح (ماكس فيبر) في عمله الأشهر: (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)[1]. ويرى (كرين كرينتون) أن العقلانية هي "مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بطريقة منطقية وموضوعية"[2]، وهو تعريف يضيق من معنى العقل والعقلانية اللذين تجسدا بكيفيات مختلفة من حضارة إلى أخرى كما تمت الإشارة.

الدين جوهر الحضارة

وأما الاتجاه الآخر في الفكر الغربي فيرى أن العنصر الجوهري المشترك بين الحضارات هو الدين. ويستخدم الفكر الغربي مصطلح (الدين) هنا بالمفهوم الفلسفي والأنثروبولوجي الواسع الذي تندرج تحته الأديان الوضعية والسماوية، وكذلك الأساطير والرؤى الكلية للعالم، وهو التعريف الواسع الذي عبر عنه (كلود برنار) بقوله: "لكل شيء بداية ونهاية، ونحن لا نفهم هذه أو تلك بل ما يقع بينهما فحسب، وهذا هو مجال العلم. لكن ذلك لا يمنع أن البداية والنهاية تقضان مضاجعنا حاضراً ومستقبلاً.. مجال الدين هو مجال هذه الأحاسيس الأبدية في الإنسان"[3]. ولهذا نجد أن الاستخدام الشائع في الأعمال الفلسفية الغربية ينصب على مصطلح (الخبرة الدينية) بوصفه مصطلحاً مناسباً للتعبير

---

(١) ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، دار الإنماء العربي، بيروت، ٥.

(٢) كرين كرينتون: تشكيل العقل الحديث، (ترجمة شوقي جلال)، مراجعة صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٨٢، أكتوبر ١٩٨٤.

(٣) E. DhuRout, Claude Bernard, p.u.p., Paris, 1959.

عن تعدد الأشكال التي تتجلى بها الظاهرة الدينية بين الثقافات والحضارات المختلفة[١].

وربما كان من الحكمة القول بأن الدين هو شرط ملازم للوجود البشري على وجه العموم وربما دون استثناء، فلا يمكن العثور على جماعة بشرية صغيرة أو كبيرة، أو ثقافة بدائية أو متطورة، أو أي حضارة في التاريخ دون أن يكون للدين وجود جوهري فيها. ولكن الدين ليس السمة المميزة للحضارة عن تلك الأشكال الاجتماعية الأكثر بساطة والأقل تعقيداً منها، فهو موجود في الحضارات المعقدة والثقافات البدائية في المجتمعات الحضارية الكبرى كما في المجتمعات ذات الثقافات الوطنية القومية التي لا ترقى إلى درجة إطلاق مصطلح (الحضارة) عليها.

أما حسن الاستخدام الرشيد للعقل الإنساني لتحقيق المنجزات المادية والمعنوية الكبيرة فهو الشرط الضروري لنشوء التكوينات الحضارية الكبرى؛ ولذلك فإن زكي نجيب محمود يعرّف العقل - بوصفه شرط كل حضارة - بأنه "ذلك النمط من أنماط السلوك الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطرق المؤدية إلى هدف"[٢]، ويبدو أن (العقل) هنا هو تلك النقطة الإنسانية الوسطية التي تربط بين مادية التوقف عند حدود الواقع، وبين الغائية المطلقة للدين بمعناه الصوفي المجرد من أي معنى يربطه بالإنجاز الاجتماعي الحضاري للجماعة، "فليس الهدف (الغاية) المختار في ذاته (عقلاً)؛.. وليست النقطة التي أبدأ منها السير على الطريق (عقلاً)، لأنها مبدأ مفروض، أما (العقل) بمعناه الدقيق فهو.. رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض (الواقع) من جهة، وذلك الهدف المطلوب من

(١) راجع على سبيل المثال:
- William J. Wainwright, Religious Experience, in: Donald M. Borchert (Editor in chief), Macmillan Reference (U.S.A.), Page 506-508.

(٢) زكي نجيب محمود: الحضارة وقضية التقدم والتخلف، مرجع سابق، ٢١.

جهة أخرى"[١]. إذن يشكل الدين جوهر كل الثقافات التي يمكن لمؤرخ الثقافات أن يصادفها، ولكن توافره لا يمثل الشرط الضروري والكافي لتحول كل ثقافة إلى حضارة. كما أنه على الرغم من وحدة المصدر الديني، فإن الدين الواحد يمكن أن يتجسد في التاريخ على صورة مذاهب ونزعات عديدة لأتباعه، مما يؤدي بذات الدين إلى التجلّي في صورة رؤى كلية متعددة للعالم، ومن ثمّ تتباين الحضارة التي تتأسس على هذه الرؤية أو تلك. ولعل المثال الأشهر على ذلك هو تباين الرؤية المسيحية الأرثوذكسية في أوربة العصور الوسطى عن الرؤية المسيحية (أيضاً) البروتستانتية في مجتمعات ألمانية وإنجلترة والولايات المتحدة؛ حيث "كانت الأخلاق البروتستانتية تنزع إلى النظر إلى نجاح المشروع (الاقتصادي) على أنه علامة عن (رضى الله). وقد أبرز المؤرخون في الغالب هذه الصلة التي أسهمت في تسارع نمو الرأسمالية"[٢]، وتراكم المنجزات الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والفكرية الذي أدى، بدوره، إلى نشوء ما يعرف اليوم بالحضارة الغربية الحديثة.

ويرى بعضهم أن العنصر الجوهري في نشوء الحضارة قد يختلف من حضارة إلى أخرى، كما نرى في الدور المركزي الذي يلعبه العقل والعقلانية بالمعنى الغربي في نشوء الحضارة الغربية (منذ اليونان حتى اليوم بكيفيات مختلفة)، وذلك في مقابل الدور الذي يلعبه (حدس الطبيعة) في الحضارات الآسيوية، ثم ما نراه من دور جوهري للوحي ثم الإيمان ثم العقل في الحضارة الإسلامية. ولكن تميز حضارة ما بعنصر جوهري يميز طبيعتها، لا يعني بحال من الأحوال اختفاء عناصر أخرى أساسية في نشوء أي حضارة.

---

(١) زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ٢١.

(٢) روجيه جارودي: في سبيل حوار الحضارات، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٧٨، ٢٦٥.

ويعلق (جورج طرابيشي) على هذه الفكرة بقوله: "صحيح أن الله ليس غائباً عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة في العقل اليوناني/ الأوربي.. ولكن المؤدّى الرئيسي لمفهوم التقدم.. (في هذه الحضارة).. يبقى هو التقدم في فهم الإنسان للطبيعة، وفي سيطرته على ملكوتها. وبالمقابل، وعلى الرغم من أن الطبيعة ليست غائبة غياباً كليّاً عن العلاقة بين الإنسان والله في العقل العربي/ الإسلامي، فإن المؤدّى الرئيسي فيها يبقى هو التقدم في معرفة الإنسان لله"(١).

أنماط العلاقات بين الحضارات

قبل أن تشيع نظرية صموئيل هنتنجتون حول (صدام الحضارات) بناء على تباينها الديني بالأساس، كان الفكر الغربي الحديث قد شهد تبايناً بين اتجاهين أساسيين حول مسألة نمط العلاقة بين الحضارات البشرية.

أما الاتجاه الأول فنجد أفضل تعبير عنه عند (هيجل) الذي أكد مفهوم الاتصال والتواصل بين الحضارات، بحيث يَحْدُث تواصل لتطور التاريخ البشري، حيث تؤدي كل حضارة إلى حضارة أخرى تليها، ويشاركه الاتجاه ذاته (توينبي) الذي رأى أن "انتماء بعض المجتمعات لمجتمعات أخرى هو أمر جوهري. وفي هذا ما يضمن استمرار التاريخ"(٢). وأما الاتجاه الثاني فعبر عنه (شبنجلر) الذي نظر إلى الحضارات على أنها جزر منفصلة ومستقلة عن بعضها بعضاً(٣).

---

(١) جورج طرابيشي: مفهوم التقدم من عبادة الماضي إلى الموقف السحري من المستقبل، مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد ٢، نوفمبر ١٩٨٤، بيروت، ٥٠.

(٢) فؤاد محمد شبل: مادة (اشبنجلر، أوزوالد) في: إبراهيم مذكور (محرر)، معجم أعلام الفكر الإنساني، المجلد الأول، القاهرة، ١٩٨٤، ٥٧٨.

(٣) للمزيد حول هذين الاتجاهين في الفكر الغربي انظر:

=

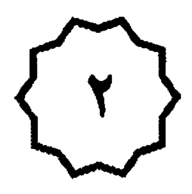
حاول هيجل فهم الطريقة التي تتأثر بها حضارة أضعف تالية بحضارة أقوى سابقة، وذلك من خلال مفهومه عن التشكل الكاذبpseudomorophologie، وهو يمثل تلك المرحلة الأولى من تطور الثقافة أو الحضارة الأضعف؛ إذ "تشبه من حيث الشكل الثقافة السابقة عليها.. هي مرحلة التقليد.. الثقافة الجديدة تقلد الثقافة القديمة.. ثم تبدأ بعد ذلك في التعبير عن نفسها، وهنا تتخلى عن التقليد أو التشكل الكاذب، ويصبح لها شخصيتها وروحها الخاصة"[1].

وخلال العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين سادت نظرية فورتيس حول (الاتصال الثقافي) cultural contact وهي نظرية تقول بأن "الثقافات القوية تنتشر، وتتمثلها الثقافات الأخرى - الأضعف.. ولكن نظرية التثاقف Acculturation (بمعنى التفاعل الثقافي) ترى أن أي ثقافة جديدة أو أكثر، تنشأ عادة من تداخل عدة ثقافات"[2]، فالحضارة الأقوى تتأثر بالحضارات الأضعف أيضاً ما دام للأخيرة وجود ثقافي واضح، بل إن توتر الإحساس بالنقص والخوف إزاء خطر تهديد الهوية، قد يمثل حافزاً لإبداع الاستجابة الملائمة من قبل الحضارة الأضعف.

= منى يوسف: التاريخ بين الاتصال والانقطاع (دراسة مقارنة بين هيجل وشبنجلر)، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: حسن حنفي، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.

(١) المرجع السابق، ١٥٦.

(٢) سامي خشبة: مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤، ٢٥-٢٦.



الثقافة و الحضارة

من منظور إسلامي

د. فوزي خليل

مدير عام شبكة القرآن الكريم

الإذاعة المصرية

مقدمة

يتعرض الإسلام والمسلمون في عالم اليوم - عالم القطب الواحد - لحملة شرسة ذات أبعاد سياسية وعسكرية وإعلامية وثقافية. هذه الحملة تتخذ من (الحرب على الإرهاب) ومزاعم (نشر الديمقراطية وحقوق الإنسان) دثاراً وشعاراً، ولكن الأهداف الحقيقية التي ترمي إليها، هي ابتزاز مقدرات العالم الإسلامي وإمكاناته، بضمان استمرار الهيمنة الاقتصادية والسياسية على هذا العالم، ومن بين أهداف هذه الحملة فرض هيمنة الثقافة والقيم الغربية عموماً، والأمريكية خصوصاً، على الثقافة والحضارة الإسلامية؛ بمحاولة تفريغ المسلم المعاصر من وعيه بذاته الحضارية، بكل الوسائل، متخذة من كتابات صموئيل هنتنجتون عن (صراع الحضارات) وكتابات برنارد لويس عن (خطر القوس الإسلامي الممتد من نهاية حدود المغرب حتى بداية حدود الصين)، دافعاً إيديولوجيّاً وتبريراً حركيّاً لاستراتيجية الهيمنة التي يراد فرضها على عالمنا الإسلامي وذاتيتنا الحضارية.

يشجع هذه الحملة، بل ويغريها، واقعُ (التراجع الحضاري) الذي يعيشه العالم الإسلامي، بكل مظاهر هذا التراجع، وأسبابه التي تعمل على تكريسه وتعميق تجلياته، وأهم تلك الأسباب والمظاهر: ظاهرة (التشرذم)، بأوسع معانيها وأبعادها، التي تضرب أنحاء العالم الإسلامي، وغياب المشروع الحضاري الذي يجمع في خصائصه بين "منطلقات وثوابت الأصل والتفاعل مع حاجات ومتغيرات العصر" ... إلى غير ذلك من أسباب ومظاهر السقوط الحضاري، تلك الحالة التي يشخصها أصدق

تشخيص الحديث الشريف: "يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قالوا: أوَمن قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال: لا بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنَّ الله من قلوب أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن، قيل: وما الوهن يا رسول الله؟ قال: حب الدنيا، وكراهية الموت"[١].

إزاء هذا الوضع الحضاري الذي يقف بين (الهجوم والسقوط)، تتنوع الكتابات الحضارية التي تستنهض الأمة من هذا التردي الحضاري، وتحاول أن تبعث فيها روح (الإقلاع الحضاري)؛ بين كتابات تقوم على منهج الوصف التاريخي لمنجزات الحضارة الإسلامية، في المجالات المختلفة، والتذكير بالدور الذي قامت به تلك الحضارة في عصور ازدهارها وما أسهمت به في مسيرة الحضارة الإنسانية، وهذا اللون من الكتابات، وإن كان يسهم في استعادة ثقة الإنسان المسلم بذاتيته الحضارية، والدور الذي قام به الأسلاف عبر قرون الازدهار الحضاري في قيادة المسيرة الإنسانية نحو حضارة سادت العالم أحقاباً من الزمان، إلا أن مثل هذه الكتابات الوصفية التاريخية لا تجدي فتيلاً في حركة (الإقلاع والدفع الحضاري) الذي تحتاج إليه الأمة الإسلامية لاستنهاضها من كبوتها ودفعها نحو مركز حركة التاريخ.

هنا تأتي أهمية النوع الثاني من الكتابات الحضارية التي تقوم على (المنهج النقدي) للواقع الحضاري، وذلك بالتركيز على تحليل الواقع، ودراسة مظاهر التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهذا لون من الكتابات الوصفية، إلا أنها لا تتجه إلى التاريخ مثل اللون السابق من الكتابات، بل تتجه إلى وصف الواقع وتحليله. ولا شك أن هذه الجهود

---

(١) سنن أبي داوود: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د. ت، كتاب الملاحم.

تمثل خطوة إيجابية مهمة، على طريق الاستنهاض الحضاري الذي يبدأ بتشخيص العلل والآفات الحضارية، إلا أن بعض هذا الكتابات، حين تنتقل إلى الخطوة المنطقية التالية، وهي تشخيص العلاج الحضاري، قد لا تُوفّق في تبنيها لاستراتيجيات النهوض الحضاري، حيث تلتمس الأفكار والحلول من هنا وهناك، دون اعتبار للخصوصيات، والثوابت الثقافية للأمة الإسلامية، فيحدث التصادم بين هذه الاستراتيجيات وبين تلك الخصوصيات والثوابت فتتبدد الجهود، وتضيع الإمكانات، وتتوارى فرص النهوض الحضاري.

هنا تبرز أهمية النوع الثالث من الكتابات الحضارية التي تتجه إلى البحث عن الأصول الإسلامية التي حررت عقول المنتمين إلى الإسلام أول مرة، ومنحتها المنهج والفاعلية، وما زالت قادرة على أداء هذا الدور في كل لحظة، وهذا اللون من الكتابات الحضارية يسمى بالدراسات التأصيلية، التي تتخذ من نصوص الوحي -قرآناً وسُنة- إطاراً مرجعياً؛ إذ تقوم بتحليل هذه النصوص، وفقاً للمناهج والأدوات الخاصة بذلك، بهدف إبراز قواعد الحركة الحضارية وتحديد مقاصد هذه الحركة وضوابطها الثقافية والحضارية، والتمييز في هذا الإطار بين ثوابت الأصل وحاجات ومتغيرات العصر.

ثَمّةَ شرطان أساسيان لنجاح هذه الكتابات؛ أولهما: الفهم الصحيح لمحتوى النصوص، بالتعامل معها وفقاً لقواعد ومناهج التعامل مع نصوص الوحي لغةً ومساقاً ومقصداً. ثانيهما: فهم الواقع وتشخيصه تشخيصاً دقيقاً وفقاً لمناهج دراسة الواقع في العلوم الاجتماعية، ثم الربط الصحيح بين معطيات النصوص ومعطيات الواقع، على أن الخطأ في الفهم سواء في جانب النصّ أم في جانب الواقع يمثل فشلاً وخللاً منهجياً يؤدي إلى عدم استقامة هذه الجهود الفكرية على طريق الاستنهاض

الحضاري للأمة. والحال كذلك في حالة عدم اعتبار أحد الشرطين، كأن تهمل معطيات نصوص الوحي، كما في النوع الثاني من الكتابات، أو أن تهمل معطيات الواقع، كما في النوع الأول، فتقع معطيات الفكر والنظر سابحة في آفاق الخيال، فلا يكون من ورائها جدوى أو ثمرة في الواقع الحضاري.

ترجع أهمية اللون الثالث - اللون التأصيلي- من الكتابات الحضارية، في أنها تستعيد ثقة المسلمين في مصادرهم الثقافية والحضارية، وفي ضرورة التمسك بالذات الحضارية الإسلامية في عصرٍ استُهدفت فيه تلك الذات في ظل هيمنة الحضارة الغربية ومحاولات العولمة الثقافية. كما تفيد هذه الكتابات -بشرطيها- في تصحيح الإدراك المشوّه عن الإسلام -إما عمداً أو جهلاً- وذلك بالكشف عن الوجه الحضاري، والعطاء الإيجابي للإنسانية الذي يكمن في الإسلام ممثلاً في مرجعيته قرآناً وسُنة، وفي الوقت نفسه تسهم هذه الكتابات في وضع مشروع حضاري يقوم على الأسس الثقافية والحضارية لأمتنا، ويأخذ الواقع الفعلي للأمة في اعتباره، ويتفاعل بوعيٍ مع معطيات الواقع الحضاري للآخرين، في تمييز بين ثوابت الأصل ومتغيرات العصر.

يزعم الباحث أن موضوع البحث (الثقافة والحضارة من منظور إسلامي) ينتمي إلى الدراسات التأصيلية في الحضارة الإسلامية من حيث المجال، إلا أنه يُعنى، بدرجة أساسية، بتأصيل أو بناء مفهوم كل من (الثقافة) و(الحضارة)، وطبيعة العلاقة بينهما.

هنا يثور عدد من التساؤلات البحثية، في ضوء ما تطرحه الدراسات الاجتماعية ودراسات الأنثروبولوجيا الثقافية من مفاهيم للثقافة والحضارة، وما تفترضه من علاقة فيما بينهما، ما المفهوم الذي يطرحه

التصور الإسلامي للثقافة والحضارة؟ ما طبيعة البناء الحضاري الذي يعكس مفهوم الحضارة من منظور إسلامي؟ وما جوهر مفهوم الثقافة الإسلامية في هذا البناء؟ ماذا عن تركيبة الثقافة الإسلامية، ووحدات هذه التركيبة أو مفرداتها التي تحدد جوهر المفهوم؟ وما أهم الخصائص التي تتسم بها هذه الثقافة؟ وماذا عن طبيعة العلاقة بين تركيبة الثقافة الإسلامية والبناء الحضاري الذي يكمن فيه مفهوم الحضارة من منظور إسلامي؟ وإذا كانت كل حضارة تقوم على تصورات وإجابات عن التساؤلات الكبرى عن الكون والحياة والإنسان وتصور للعلاقة بينها، وهو ما يشكل مستوى من مستويات التحليل للثقافة التي تقوم عليها تلك الحضارة، فماذا عن رؤية الثقافة الإسلامية لما يمكن أن يطلق عليه كليات الوجود الحضاري وهي: الإيمان بالله الواحد، الإنسان، الكون، الحياة؟ ما العلاقة بين هذه الكليات الحضارية؟ وماذا عن مبدئها ومصيرها؟ وما وظيفتها وغايتها؟ وما الآثار الحضارية المترتبة على رؤية الثقافة الإسلامية لهذه الكليات؟ الإجابة عن هذه التساؤلات تشكل الإطار الكلي للدراسة.

إذن، فإن الهدف البحثي لهذه الدراسة يتحدد، من خلال التساؤلات السابقة، في جانبين:

أولهما: تأصيل مفهوم كل من الثقافة والحضارة من منظور إسلامي.

ثانيهما: دراسة إشكالية العلاقة بين الثقافة، والحضارة، والدين، بمعنى: ما طبيعة هذه العلاقة، وما حدودها وما أبعادها في منظومة المعرفة الإسلامية أو فيما عبر عنه (من منظور إسلامي)؟

ونشير في هذا المقام إلى أن هذه الدراسة لا تزعم أنها ستصل إلى القول الفصل، والحدّ الحاسم في الإجابة عن التساؤلات البحثية المطروحة، وإنجازها للهدف البحثي المحدد لها، ولكن بحسبها أنها محاولة اجتهادية تسعى إلى إدراك الصواب المحتمِل للخطأ، وهو

المقصود من صياغة عنوانها على سبيل التنكير (من منظور إسلامي) بدلاً من التعريف بالقول (المنظور الإسلامي)؛ حيث توحي الصيغة الأولى بالاجتهاد الفردي المحتمل لمحاولات واجتهادات أخرى.

أما من الناحية المنهاجية للدراسة فإنها قد اتخذت من المعرفة الإسلامية المستندة إلى نصوص الوحي إطاراً مرجعيّاً، وأرضية يقوم عليها التحليل الفكري، أما عملية بناء المفاهيم، فإنها تتم وفقاً للخطوات المنهاجية الآتية:

أولاً- الدلالات اللغوية

يعني البحثُ بالدلالات اللغوية المعانيَ التي وضعت بإزاء اللفظ ابتداءً، وهي قد تسمى بالمعاني الأفرادية، وسبيل هذا المستوى من البحث الرجوع إلى معاجم اللغة واستخراج المعاني والدلالات المتنوعة للّفظ، وملاحظة الدلالات الجوهرية والربط فيما بينها، وما تتمخض عنه عملية الربط هذه من دلالات تمثل نواة المفهوم.

ثانياً- الدلالات الاصطلاحية

دراسة الدلالات الاصطلاحية تثير التساؤل حول معنى (الاصطلاح)، وأهمية تحديد الدلالات الاصطلاحية في بناء المفاهيم.

الاصطلاح أو المصطلح من قولهم: "اصطلح القوم"؛ أي زال ما بينهم من خلاف، واصطلحوا على الأمر؛ أي اتفقوا وتعارفوا عليه. والاصطلاح: اتفاق طائفة على شيء مخصوص، والاصطلاح: اتفاق في العلوم والفنون على لفظ أو رمز معين لأداء مدلول خاص[١]، والمصطلح

---

(١) مجمع اللغة العربية، الوجيز، مادة صلح.

اسم مفعول من اصطلح، بمعنى المتفق عليه من المعنى أو الدلالة؛ وهو مفهوم المصطلح ودلالته.

ويرى الجرجاني في التعريفات أن (المصطلح) هو إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل: هو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى[1]. ومن هذه التعريفات يبين أن المصطلح لا يكون إلا في الألفاظ التي وضعت لمعانٍ جارية في فن معين أو علم خاص، فالألفاظ التي خرجت عن معانيها اللغوية هي التي نستطيع أن نسميها مصطلحاً؛ ومن هذا يمكن أن نتبين شروط وضع المصطلح، وهي:

١- أن تقوم به طائفة من أهل فنٍّ أو علمٍ أو صنعة معينة، فإن قام به فرد أو فردان فلا يصير هذا مصطلحَ علم، إنما يصير مصطلح شخص.

٢- أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى جديد، فإن لم يخرج فليس بمصطلح.

٣- على أن يكون ثمة مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوي.

٤- أن يشتهر ذلك المعنى بانصراف الذهن إليه عند إطلاق اللفظ عند أهل الفن، فإن لم يشتهر لم يؤدِّ وظيفته التي من أجلها كانت عملية الاصطلاح، وهي أن يصل المعنى إلى ذهن السامع من أقرب طريق للاستغناء به عن الإطالة في الكلام وعن الشرح المستفيض، وهذا الاشتهار هو ما يمكن أن نسميه "القبول العام من أهل الفن"[2].

---

(١) الجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٢، ٢٨.

(٢) د. علي جمعة محمد: المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ٣٥، ٣٦.

وبهذا فإنه إذا كانت القاعدة أنه "لا مشاحة في الاصطلاح" بالشروط السابقة، فإن المشاحّة والمنازعة والخصومة وسوء الفهم كثيراً ما تحدث في دلالات ومفاهيم هذه المصطلحات التي تستبطن في ثناياها أهدافاً ومقاصد فكرية وحضارية؛ لأن المصطلح أشبه ما يكون بوعاء معرفي جامع يحمل خصائص النسق الفكري والحضاري الذي نشأ وتطور فيه، وينتمي إليه، فالمصطلحات، إذن، هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات التي كثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية[١]؛ ولهذا فإن المصطلح الواحد، قد يختلف في مفهومه، داخل العِلْم الواحد؛ نظراً لاختلاف المدارس الفكرية، والأطر المرجعية للمفكّرين والعلماء داخل هذا أو ذاك، كما أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن التطور الدلالي للمصطلح[٢]. وهنا ينبغي الحذر فيما يتعلق بالمصطلحات ذات الخصوصية الحضارية والثقافية مما قد يشوب عملية النقل والترجمة للمصطلحات مما تحمله من معانٍ في نسق معرفي معين إلى نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهُّم التماثل والتشابه لتتداول باعتبارها مفاهيم مرادفة أو مساوية أو بديلة أو مترجَمة، حيث تستعمل المصطلحات في هذه الحالة للتعبير عن مضامين ومعانٍ تبدو واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقع، وقد تعبر عن معانٍ متعددة ومختلفة بألفاظ واحدة؛ فيقع الإجمال والإبهام، وتتأثر بذلك سائر العمليات المعرفية ونظم الخطاب[٣].

---

(١) د. طه جابر العلواني: تصدير كتاب د. نصر محمد عارف (الحضارة- الثقافة - المدنية)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ٧، ٨.

(٢) د. علي جمعة محمد: المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، مرجع سابق، ٢..

(٣) د. طه جابر العلواني: تصدير كتاب د. نصر محمد عارف (الحضارة - الثقافة - المدينة)، مرجع سابق، ٧.

ومن هنا تبرز أهمية مراجعة مصطلحات مثل (الثقافة) و(الحضارة)، وما يرتبط بهما من مصطلحات أخرى، وتأصيلها بمنهاجية تكشف عن طبيعتها وأهدافها المستمدة من الأصول المعرفية والحضارية الإسلامية، وطبيعة علاقتها بالمفاهيم والأبعاد الحضارية الكامنة في المصطلحات ذات العلاقة مثل: العمران، والمدنية، والاستخلاف، والإيمان، والعبودية.. وغيرها من المفاهيم التي تشكل النسق الثقافي والبناء الحضاري الإسلامي من حيث طبيعته وغاياته.

ثالثاً- الدلالات المفاهيمية

هذا المستوى من مستويات بناء المفاهيم، حيث يضيق اللفظ بمعانيه اللغوية ودلالاته الاصطلاحية عن احتواء المفهوم، نتيجة للتطور الدلالي والمضامين الواسعة التي يكتسبها الاصطلاح؛ إذ ينتقل إلى آفاق ومستويات فكرية، وهنا يعبر المفهوم أو الدلالات المفاهيمية عن معاني الأفكار؛ إذ يصير المصطلح متضمناً لسياق أو بناء من الأفكار لا يستطيع اللفظ أو المصطلح أن يحتويها أو أن يحصرها، هنا لابد -من الناحية المنهاجية- من تجاوز النطاق اللغوي والمصطلحي، إلى النطاق الفكري العام، وذلك بتحليل السياق الفكري الذي يحيط باللفظ أو المصطلح، وهو ما يسمى بالدلالات المفاهيمية.

وفي ضوء الجوانب المنهاجية السابقة، فإن البحث ينظر إلى كل مفهوم من مفهومي الحضارة والثقافة على أنه بناء حيّ يتكون من عدة وحدات مترابطة، بينها نوع من العلاقة؛ ومن ثم فإن البحث يقترب من هذا البناء في حالتين: حالة الثبات والسكون؛ حيث يمكن وصف ورصد وحدات هذا البناء ومكوناته الأساسية التي تشكل جوهره، ثم يرصد البحثُ في مستوى آخر، مفهومي الحضارة والثقافة في حالة الحركة

والتفاعل حتى يمكن الكشف عن طبيعة علاقة التفاعل فيما بينهما، ووجهة هذا التفاعل، وما يتمخّض عنه من نتائج وآثار حضارية.

وبناء على هذه المؤشّرات المنهاجية يقسم البحث إلى ثلاثة مباحث: عُني أولها بتعريف مفاهيم (الثقافة) و(المدنية) و(الحضارة)، وذلك ببحث الدلالات الأصلية لهذه المصطلحات؛ حيث إنها -بالأساس- مصطلحات أجنبية، نشأت في إطار الفكر الاجتماعي العربي ثم انتقلت إلى أدبيات اللغة والفكر الغربي عبر ترجمة الدراسات الاجتماعية والحضارية، ثم يتابع البحث دراسة الدلالات اللغوية الأصلية في العربية التي تستبطنها هذه الألفاظ، وأثر هذه الدلالات العربية في تأسيس المفاهيم وبنائها، ثم في خطوة أخرى عني هذا المبحث بدراسة الدلالات المفاهيمية لمصطلحي الحضارة والثقافة في النطاق الفكري لعلم الاجتماع، وطبيعة العلاقة بين جوهر مفهوم (الثقافة) من ناحية والبناء الحضاري أو مفهوم (الحضارة) من ناحية أخرى.

ثم يقوم المبحث الثاني على دراسة البناء الحضاري الإسلامي، الذي يعبر عن المفهوم الإسلامي للحضارة، وإرساء جوهر مفهوم الثقافة الإسلامية في بنية مفرداته، وطبيعة علاقته بالبناء الحضاري الإسلامي.

ويعنى المبحث الثالث بدراسة رؤية كليات الوجود الحضاري في الثقافة الإسلامية، وهو مستوى النظرة الجامعة أو الرؤية الكلية للثقافة الإسلامية للإيمان بالله الواحد وآفاق هذا الإيمان الحضارية، ثم رؤية هذه الثقافة للإنسان، والكون، والحياة، وطبيعة العلاقة بين هذه الكليات، وما يترتب على ذلك من آثار حضارية.

المبحث الأول

تعريف الثقافة والحضارة

الدلالات اللغوية والمصطلحية والمفاهيمية

إن تعريف (الثقافة) و(الحضارة) تعريفاً جامعاً مانعاً تكتنفه صعوبات كثيرة، ترجع في جانب منها إلى أن كلاً منهما يعبر عن مفهوم مركَّب ومتشابك، وآية ذلك أن مفهوم كل من الثقافة والحضارة أصبح -على سبيل المثال- أحد المتغيرات الأساسية في علم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجي[1]، كما أن مفهوم الحضارة أصبح يطلق على وصف أشياء وعمليات ونظم، وأنساق فكرية مختلفة ومتعارضة؛ ليس في مقاصدها ونتائجها فحسب، وإنما في عناصرها ومكوناتها أيضاً، مما اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرقي[2]؛ الأمر الذي يؤدي إلى طمس دلالات المفهوم.

تزداد هذه الصعوبات حين يضيق اللفظ في دلالاته عن استيعاب المضمون الواسع الذي اكتسبه مفهوم كل من الحضارة والثقافة في تطورهما الدلالي، فقد امتد كل منهما إلى آفاق تتعلق بالفكر، والسلوك، والنظم والعلاقات الإنسانية، وطرائق العيش، والرؤية إلى الإنسان، والكون، والحياة، وهي آفاق ومستويات يضيق المدلول

---

(١) د. محمد أحمد بيومي: الأنثروبولوجيا الثقافية، بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٣م، ٨.

(٢) د. نصر محمد عارف: الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق، ١٥.

اللغوي عن احتوائها وحصرها، ومن هنا كان من الضروري تجاوز النطاق اللغوي من حيث أصل الكلمة واستعمالاتها- إلى النطاق الفكري العام، بحيث يغطي حتى المفهوم وتأصيله الجوانب المتعددة والآفاق المتنوعة التي امتد إليها[١].

يضاف إلى ما سبق، أن هذه المفاهيم وافدة من الفكر الغربي، بما حملته عملية النقل والترجمة من خلط وتشابك وتلبيس في المعاني التي بإزاء الألفاظ، ففي اللغات الأوربية مصطلحان يختلط مفهومهما ويتشابك في الاستخدام، هما: Civilization, Culture، فالأولى تستخدم أحياناً بمعنى (الثقافة) وتستخدم أحياناً أخرى بمعنى (الحضارة)، والثانية Civilization تستخدم أحياناً بمعنى (حضارة) وأحياناً بمعنى (مدنية)، وتترجم هكذا بمعنى مدنية أو بمعنى الحضارة، بينما تميز اللغة العربية بين مصطلحاتها الثلاثة: الثقافة، والحضارة، والمدنية[٢]، الأمر الذي يحتم دراسة الدلالات الخاصة بمصطلح الثقافة Culture ومصطلح Civilization في استخدامها في نسق الفكر الغربي السابق في استعمالهما على أدبيات الفكر العربي الإسلامي، والدلالات التي ترجما إليها في العربية[٣]، ثم محاولةَ البحث في تأصيل الدلالات العربية الإسلامية لكل من هذين المصطلحين وما يرتبط بهما من مصطلحات خاصة.

---

(١) انظر: د. عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤، ٢٢.

(٢) انظر: د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، د. ت، ١٤٦.

(٣) راجع: مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، د. ت، ٢٥.

أولاً- الثقافة Culture

اللفظ العربي (ثقافة) ترجمة للفظ الأجنبي Culture في اللغات الأجنبية، الفرنسية والإنجليزية والألمانية، وأصله من اللفظ اللاتيني Cultura[1]، وكانت هذه الكلمة تدل من حيث الأصل اللاتيني في العصور القديمة والوسيطة على تهذيب الأرض واستنباتها وتنمية محصولاتها. ويقال إن (شيشرون ١٠٦-٤٣ ق. م) كان أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها المجازي، فسمّى الفلسفة Culture mentise بمعنى فلاحة العقل أو تنميته، مؤكّداً أن دور الفلسفة هو تنشئة الناس على تكريم الآلهة، وقد ظلت الكلمة هكذا حتى القرون الوسطى، حين أطلقت في فرنسة على الطقوس الدينية (Cultes)[2].

في عصر النهضة تعاظم إنتاج الفكر، وشهدت أوربة في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن، وفي الأدب، فأطلقت كلمة (Culture) إطلاقاً مجازيّاً من النمو والتراكم في الإنتاج الزراعي، لتطلق على تنمية العقل والذوق، ثم صارت تدل على مجموع ثمرات الفكر في ميادين الأدب والفن والفلسفة والعلم والقانون[3]، ثم أخذ معنى هذه الكلمة يتطور عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع بحسب الانتماءات الفكرية والخبرة العلمية لكل منهم. "فلقد اعتمد فرنسيس بيكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة الكامن في هذا المفهوم، واستعملها توماس هوبز بمعنى العمل الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية، سواء أكانت

---

(١) د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ١٤٦.

(٢) راجع: عمر عودة الخطيب: مرجع سابق، ٢٩، د. نصر محمد عارف: مرجع سابق، ١٩.

(٣) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ٢٥، ٢٦.

مادية أم معنوية»[١]، وهذه تعريفات بحسب الغاية التي ترمي إليها الثقافة Culture، وهي حالة صَقْل العقل والذوق والفكر. وهناك من عرَّفها بحسب محتواها ومضمونها، مثل إدوارد تايلور الذي عرفها بأنها «ذلك المجمل المتشابك المشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات، وكل القدرات والممارسات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في جماعة[٢]. ثم اكتسب مفهوم (Culture) في الخبرة الألمانية دلالة على التقدم الفكري الذي يحصل عليه الفرد أو الجماعات الإنسانية، وفي الخبرة الإنجليزية عرّفها أرنولد بأنها عملية ترقى نحو الكمال الإنساني تتم بتمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة، ويرى أنCulture الدينية -لكونها تعلم الاستقامة والانضباط- تساهم إلى جانب الـ Culture العلمانية، التي تبلور الحقائق الموضوعية، في ترقية الحياة الإنسانية[٣].

وبهذا تطورت دلالة لفظ Culture بمعنى (ثقافة) لتعبر عن العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحِذْق فيها، هذا المعنى قصده فولتير بالـ moeurs et esprit، وقصده أيضاً فوفتارج عندما تحدث عن حالة صقل العقل والذوق والفكر، وعندما تحدث عن المعارف الفنية والعلمية والفلسفية القابلة للتعلم[٤].

تجدر الإشارة إلى أنه لم يكن هناك إجماع بين الباحثين الغربيين على هذه الدلالات للفظ Culture، فهناك من استخدمها، أحياناً، بمعنى

---

(١) د. نصر محمد عارف: الحضارة - الثقافة - المدنية، مرجع سابق، ٢٠.

(٢) د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ١٤٦.

(٣) د. نصر محمد عارف: الحضارة - الثقافة - المدنية، مرجع سابق، ٢٠.

(٤) انظر د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م، ٦.

الحضارات البدائية، حيث تختص كلمة Civilization عندهم بمعنى الحضارات العليا وحدها، بل وأحياناً أخرى تطلق كلمة Culture على الحضارة في كل مستوياتها[1]، وهذا التداخل في الاستخدام أحدث نوعاً من اللبس في الدلالات والمفهوم حين ترجم إلى العربية، كما سنرى بعد.

ومما سبق نخلص إلى الآتي:

١- دلالة اللفظ الأجنبي Culture الذي يترجم إلى اللفظ العربي (ثقافة)، انتقل من استعماله في اللغات الأوربية بمعنى إصلاح الأرض واستنباتها، وتنمية المحصول الزراعي ليكتسب هذا المعنى في مجال العلم والمعرفة بمعنى "نمو الإنتاج الأدبي والفني والمعرفي والقانوني".

٢- اكتسب مدلولاً لغايةٍ هي الترقية والإصلاح والتقدم نحو الكمال الإنساني من خلال العلوم والفنون والعقائد سواء للفرد أو المجتمع. ولذلك قال صاحب المورد في مادة (Culture) هي حراثة، تثقيف، تهذيب، ثقافة، حضارة أو مرحلة معينة من مراحل التقدم.

٣- من الدلالات المكتسبة أنه صار يعبر عن الميراث الاجتماعي الذي يكتسبه الفرد من الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه، كما يعبر عن السلوك المكتسب، وطريقة الحياة لدى جماعة أو شعب معين، ونظرته الكلية للحياة.

وبعد أن أخذ مفهوم لفظ Culture - المترجَم إلى العربية (ثقافة) - يتطور في سياق علم الاجتماع وعلم الأنثربولوجية الثقافية بحسب اتجاهات المدارس المختلفة في هذين العلميْن من العلوم الإنسانية، انتقل

(١) المرجع السابق، ١٦.

إلى الأدبيات العربية، وعندها وضع معنى هذا اللفظ الأجنبي ومفهومه بإزاء لفظين عربيين غير مترادفين، حيث ترجم إلى (ثقافة) مرة، وإلى (حضارة) مرة أخرى، وثالثة يترجم إلى الاثنتين معاً، فيقال: إن Culture هي الثقافة والحضارة.

وكان أول من أفشى اللفظ العربي (ثقافة) في مقابل اللفظ الأجنبي (Culture) سلامة موسى، وعَنى بها المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمها الناس، ويتثقفون بها، وقد تحتويها الكتب، ومع ذلك فهي خاصة بالذهن، وميَّز بين الثقافة -بهذا المعنى- والحضارة، على أساس أن الحضارة مادة محسوسة في آلة تخترع، وبناء يقام، ونظام حكم محسوس يمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات، ومؤسسات، فالحضارة مادية، وأما الثقافة فذهنية.

ورغم هذا التمييز بين اللفظين لدى سلامة موسى، إلا أن هناك مَن استخدم اللفظ العربي (حضارة)[١] في مقابل اللفظ الأجنبي Culture، وأصحاب هذا الفريق عندما يترجمون اللفظ الأجنبي Civilization يضعون معناه بإزاء اللفظ العربي (مدنية)، وفي جميع الحالات فإن الدلالات المقصودة هي الدلالات الكامنة في الألفاظ الأجنبية تعبأ بها الألفاظ العربية دون النظر إلى الدلالات العربية الموضوعة بإزاء الألفاظ العربية.

أما عن الدلالات العربية الكامنة في اللفظ العربي (ثقافة) فإننا بالرجوع إلى الجذر اللغوي (ثقف) نجد من دلالاته الحِذْق، فيقال: ثقف الشيء ثقفاً أي حذقه، ورجل ثَقِف وثَقُف أي حاذِق فَهِم، ورجل ثَقِف لَقِف، وثَقِيف لَقِيف بَيِّنُ الثقافة واللقافة، ورجل ثقف لقف إذا كان ضابطاً لما يحويه قائماً به... ويقال: ثقف الشيء وهو سرعة التعلم ... وثقفت

(١) راجع: د. نصر محمد عارف: الحضارة...، مرجع سابق، ٢٧.

الشيء إذا ظفرت به، قال (تعالى): ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٧/٨]... وثقف ثقفاً مثل تعب تعباً (نطقاً) أي صار حاذقاً فطناً، ففي حديث الهجرة: "وهو غلام لقن ثقف"[١]؛ أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه. وفي حديث أم حكم بنت عبد المطلب: "إني حصان فما أكلم، وثقاف فما أعلم..، والثقاف: حديدة تكون مع القواس والرماح يقوّم بها الشيء المعوج.. والثقاف ما تسوّى بها الرماح.. وتثقيفها: تسويتها"[٢].

وبتأمل المعاني الأفرادية السابقة التي ساقها ابن منظور لمادة (ثقف) نجد المناسبة قائمة بين هذه المعاني وما صار إليه لفظ (ثقافة) من مضامين أو دلالات اصطلاحية جديدة اكتسبها في الاستعمال الحديث.

فالحِذْق والفطانة وهي المهارة، والفهم والضبط، وسرعة التعلم والذكاء كلها معانٍ وصفات وثيقة الصلة بما نسميه اليوم (المثقّف)، وهي لوازم لما نتعارف عليه اليوم بعمليات "التثقيف والتعليم والتعلم". بل إن تقويم المِعْوَج وتسويته وتهذيبه وإصلاحه وتقويمه معانٍ ودلالات ذاتُ عُرىً وثيقة بالغاية والمقصد من وراء هذه العمليات. ولذلك قال الزمخشريّ -في أساس البلاغة- في مادة (ثقف): "... وثقفت العلم أو الصناعة في أوهى مدة، إذا أسرعت أخذه.. ومن المجاز: أدبه وثقفه، ولولا تثقيفك وتثقفك ما كنت شيئاً، وهل تهذبت وتثقفت إلا على يدك؟"[٣] كما أننا نجد مجمع اللغة العربية قد أقر هذه الدلالات

---

(١) حديث رواه البخاري في باب مناقب الأنصار نقلاً عن: أ. ي. وينسك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ليدن: مطبعة بريل، ١٩٦٧م، ١٣٨/٦.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، المجلد التاسع، بيروت: دار صادر، ١٩-٢٠ مادة ثقف.

(٣) الزمخشري: أساس البلاغة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ٩٦.

الجديدة التي صار إليها لفظ (ثقافة) فيقال: ثقّف الإنسان: أدّبه وهذّبه، تثقّف: تعلّم وتهذّب، الثقافة: العلوم والمعارف والفنون التي يطلب العلم بها والحِذْق فيها[١]، وهذا يعدُّ نوعاً من الوضع للمعاني بإزاء الألفاظ لمناسبةٍ بين المعاني الجديدة المكتسبة والمعاني الأصلية أو التي وضعت ابتداءً بإزاء اللفظ، وهو ما سبق أن رأيناه في مفهوم الاصطلاح أو المصطلح[٢].

إن تأمل الدلالات العربية السابقة التي تكمن في اللفظ العربي (ثقافة)، يظهر أنها غير منبتّة الصلة عن الدلالات الأجنبية الكامنة في اللفظ الأوربي Culture الذي يعبر في أصله عن عملية إصلاح الأرض واستنباتها، ثم نقلت دلالته إلى مجال العلم والمعرفة والفنون والتعبير عن نموها وتراكمها، وهدفها في النهاية الإصلاح والتقويم؛ ومن ثَمّ ننتهي إلى أن هناك علاقة ما بين دلالة اللفظ الأجنبي Culture ودلالة مقابله في العربية (ثقافة).

لكن هذا الالتقاء في الدلالات المصطلحية لا يعني بالضرورة التلاقيَ بين المفهومين في النطاق الفكري، حيث يصير المصطلح، ليس مجرد تعبير عن معانٍ ودلالات لغوية، بل مفهوماً يعبر عن إطار فكري أو منظومة من الأفكار والمفاهيم الفرعية المتشابكة والمترابطة، والمنتمية إلى نسق معرفي مستقل ورؤية متكاملة للكون والحياة، على التفصيل القادم.

---

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة، ١/٩٨، مادة ثقف.

(٢) راجع تاريخ اللفظ العربي (ثقافة) ومتى دخل في الاستعمال العربي، وبعض الاستعمالات الأخرى المتعلقة بخصائص الواقع الاجتماعي والطابع القومي في: د. حسين مؤنس: الحضارة - دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ط٢، سلسلة عالم المعرفة، ٢٣٧، الكويت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ٣٩٤-٢. ٤، مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ١٩-٢٥.

وعلى أساس هذا النسق المعرفي بعناصره المتعددة، وإطاره المرجعي المتمثل في الوحي: قرآناً وسُنة، يقوم التثقيف أو التقويم والإصلاح والتهذيب. حتى الثقافة -كما سنرى بعد- بوصفها تعبيراً عن مجموعة العلوم والمعارف، تصير في هذا المستوى، تعبيراً عن العلوم والمعارف والأفكار المنبثقة عن الإطار المرجعي المذكور، حيث نشأت علوم الأمة وانداحت حول القرآن والسُّنة، ومن ثم يبرز اصطلاح (الثقافة الإسلامية)، الذي يتعرض البحث لجوهره فيما بعد.

ثانياً- حضارة/ مدنية Civilization

أشرنا من قبل إلى أن اللغة العربية تملك مصطلحات ثلاثة هي: ثقافة، حضارة، مدنية، وضعت بإزاء معاني اللفظين الأجنبيين، Culture وCivilization؛ ومن ثم حدث نوع من التداخل والتشابك في عملية الترجمة والنقل المفاهيمي للمصطلحين الأجنبيين بإزاء الألفاظ أو المصطلحات العربية الثلاثة؛ فأحياناً تترجم (Culture) إلى ثقافة، وفي هذه الحالة تترجم Civilization إلى حضارة، وأحياناً أخرى تترجم (Culture) إلى حضارة، وهنا تترجم Civilization إلى مدنيّة[1] وهذا أمر يحتاج إلى وقفة لتحديد الدلالات، وفك هذا الاشتباك.

إن لفظ Civilization مشتقّ من اللفظ اللاتيني (Civites) بمعنى مدنية، و(Civis) بمعنى ساكن المدينة[2]، والدلالة المقصودة من هذه الكلمة تدور -في جوهرها- حول نمط حياة المدينة بما يعكسه من قيم وسلوكيات،

(١) راجع نماذج لهذا في د. نصر محمد عارف: الحضارة...، مرجع سابق، ٤٢، ٤٣، ٤٧.

(٢) Judy Pearsall, Bill Trumble, The Oxford English Reference Dictionary, Oxford university Press, 1995,p. 347.

ونظم ومؤسسات، حيث شهدت المدينة الأوربية نهضة صناعية واقتصادية، أدت إلى طراز من الحياة من طراوة العيش مثل طلاء المنازل وتزيينها وتنظيفها، والاهتمام الموسيقي، وظهور (الصالون) في العلاقات الاجتماعية، وما صحبها من مستويات عالية من الفضيلة في الحياة الواقعية، ومن هنا فإن غالبية من استخدموا الكلمة لأول مرة، عنوا بها مزيجاً من الصفات الروحية والخلقية التي تحققت في حياة الإنسان الأوربي الذي سكن المدينة، وكان من تلك الصفات: الأدب واللباقة والنزاهة والرقة، والاعتدال وضبط النفس عند الكلام وفي السلوك وفي الفكر[١].

الجدير بالذكر أن مفهوم (المدينة) في الفكر الأوربي، تأثر بالمراحل التي مرَّ بها تطور المدينة الأوربية عبر العصور، ففي حين بدأ مفهوم (المدينة) في العهدين اليوناني والروماني -كما يرى دي كولانج- مرتبطاً بالدين الذي مثل أساساً لنشأة المدينة وسبباً لها، وتطور الأمر في العصور الوسطى إلى أن أصبح الدين، هو كل وجود المدينة؛ حيث مثلت الكاتدرائية محور المدينة وسبباً لوجودها. ومع عصر الأنوار والإصلاح الديني والنهضة وبداية ظهور مفهوم Civilization وتراجع الدين المسيحي بعيداً عن الحياة السياسية، أصبح مفهوم (المدينة) في أحد معانيه مفهوماً معاكساً لمفهوم الدين، حيث بدأت تظهر مفاهيم مثل المجتمع المدنيّ مقابلاً للمجتمع اللاهوتي أو الكنسي أو الديني، والثقافة المدنية مقابلاً للثقافة الدينية، والتعليم المدني مقابلاً للتعليم الديني.. إلخ، فأصبحت (المدنية) صفة تعاكس تماماً صفة الدينية، سواء في القانون أو الاجتماع أو السياسة[٢].

---

(١) جون نيف: الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة د. محمود زايد، بيروت: دار الثقافة ١٩٦٢، ١٢٧.

(٢) د. نصر محمد عارف: الحضارة، الثقافة، المدنية، مرجع سابق، ٤٠.

والخلاصة أن لفظ (Civilization) يحمل في دلالاته تجريداً لنمط الحياة في المدينة الأوربية، وما شهدته من تطور مادي وفكري.

ويشار هنا إلى أن الباحثين الغربيين لم يتفقوا على اعتبار كلمة (Civilization) وحدها هي ما يعبر به عن (الحضارة)، ووجد من استخدم Culture مرادفاً لها، على أساس أن الأولى التي تنسب إلى حياة المدن أو الحضر لا تصلح للتعبير عن خصائص الحضارات البدائية مثل Culture. وهناك -في هذا المجال- ثلاثة استخدامات: الاستخدام الإنجليزي لكلمة Civilization ويقصد بها الحضارات العليا وحدها، أما الحضارات البدائية فقد ترك لها كلمة Culture، وأحياناً تطلق كلمة Culture على الحضارات في كل مستوياتها وأنواعها، وتطلق كلمة Civilization على الحضارات العليا من قبيل التخصيص، أما عند الألمان والأمريكان فإنهم يستعملون كلمةKultur الألمانية وCulture الإنجليزية للدلالة على الحضارة بالمعنى الفكري الذهني، وتستعمل كلمة Civilization للدلالة على الجوانب المادية أو التكنولوجية في الحضارة. وأخيراً فإن الفرنسيين يستعملون كلمة Civilization للدلالة على الحضارة في كل مستوياتها بالمعنى نفسه الذي يقصده الألمان بـ Kulture، أما Culture فتعني كلمة (ثقافة) بالمعنى الشائع عندنا في العربية[١]، كما قد تطلق Civilization على الحضارة بالمعنى الأعم مادياً ومعنوياً[٢].

وهكذا فإن هذا التداخل والتشابك الملحوظ في دلالات لفظ Civilization مع دلالات لفظ Culture في الاستخدام في الفكر الغربي

---

(١) د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ١٦-١٧.

(٢) د. محمد فتحي عثمان: القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ٢٧.

ترك أثره على الترجمة والنقل المفاهيمي للفظين إلى اللغة العربية، كما أشرنا من قبل، وزاد هذا التشابك وجود ثلاثة ألفاظ في اللغة العربية استخدمت بإزاء معاني اللفظين (Civilization) و(Culture) وهي (الثقافة) و(الحضارة) و(المدنية)؛ فمن ترجم (Civilization) إلى (حضارة) بمعنى الجانب المادي من الحياة الإنسانية ترجم (Culture) إلى (ثقافة) بمعنى الجانب الفكري والمعنوي من هذه الحياة، ومن ترجم (Civilization) إلى (مدنية) بمعنى الجانب المادي، ترجم (Culture) إلى (حضارة) بمعنى الجانب الفكري والمعنوي[1].

ومن الملاحظ أن لفظ (حضارة) العربي استخدم ليعبر مرة عن دلالات مادية، ومرة ليعبر عن دلالات فكرية فقط، وذلك حين تترجم Culture إلى حضارة، وقد تترجم Civilization بالمعنى الشامل، بينما لفظ (مدنية) استخدم في التعبير عن دلالات مادية فقط دون الدلالات المعنوية[2]، مع أن اللفظين العربيين (مدنية) و(حضارة) يشتركان في إحدى الدلالات، فمدنية ومدنيّ نسبة إلى المدينة، وحضارة تعود إلى الحضر، بمعنى المدن والقرى، عكس البداوة، كما سنرى، وهذا مؤشر على اختزال دلالات الألفاظ أو تفريغها من مضمونها العربي وإعادة تعبئتها بالدلالات الأجنبية دون وعي بالمدلولات الأصلية، وهذه عملية لها آثارها السلبية في المفاهيم والدلالات الكامنة في الألفاظ والمصطلحات وانعكاس ذلك على تشويش الفكر، وتلك مشكلة فكرية تتعلق بمنهاجية بناء المفاهيم، وهذا يفرض ضرورة تأصيل دلالات كل من اللفظين العربيين حضارة ومدنية.

---

(١) المرجع السابق، ٢٧، ٢٨.

(٢) د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، مرجع سابق، ١٧-١٨.

■ الدلالات العربية لمصطلح الحضارة

إن نقطة البدء في تأصيل مفهوم (الحضارة) هي العودة إلى دلالات الجذر اللغوي (حَضَرَ) واستعمالاته في خطاب الوحي، وعلاقة هذه الدلالات وتلك الاستعمالات ببناء المفهوم. وبالرجوع إلى هذه المادة (حضر) في لسان العرب نجد دلالتين -من بين دلالاته- ذات صلة بموضوع البحث؛ فأما الأولى: حضر بمعنى الحضور: نقيض الغيبة والمغيّب، حضرَ يحضرُ حضوراً وحضارةً. الدلالة الثانية: الحضارة - بكسر الحاء وفتحها- الإقامة في الحضر؛ والحضر والحضرة والحاضرة خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار[١].

ولما كانت الدلالة الثانية ذات علاقة مباشرة بمفهوم (المدنية) فإن البحث فيها مُرجَأٌ لحين تأصيل مفهومها. ويتركز الحديث هنا على الدلالة الأولى.

حضرَ يحضرُ حضوراً وحضارةً، نقيض الغيبة والمغيب، الحاضر: غير الغائب، وحضر المجلس: شهده. والغيب غير الشهادة، وفي القرآن الكريم: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الحشر: ٥٩/٢٢]، ... ومن دلالات (شهدَ) على كذا شهادة: أخبر به خبراً قاطعاً، وشهدَ لفلان على فلان بكذا: أدى ما عنده من الشهادة، وشهدَ: أقر بما علم، وشهد المجلس: حضره، وشهد الحادث: عاينه، تشهّد قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، الشاهد من يؤدي الشهادة، والشاهد: الدليل، وجمعه شهود وأشهاد، والشهادة: أن يخبر بما رأى، وأن يقر بما علم، والشهادة مجموع

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ١٩٦/٤ مادة حضر.

ما يدرك بالحس، وعالم الشهادة: عالم الأكوان الظاهرة، المشاهدة: الإدراك بإحدى الحواس[(١)].

من الربط بين دلالة (حضرَ) بمعنى (شهد) والدلالات اللغوية لمادة (شهدَ) فإن حضارة تعني شهادة، ومن ثم فإن الحضارة أو الشهادة لها مفهوم في القرآن الكريم ذو أركان أربعة تُبنى جميعها على الدلالات اللغوية السابقة، هذه الأركان هي[(٢)]:

١- الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله، والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ [آل عمران: ٣/١٨].

٢- الشهادة قول الحق، وسلوك طريق العدل، أو الإظهار، أو الإخبار المقرون بالعلم، أو الملاحظة والمراقبة، وتعد مدخلاً من مداخل العلم، ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٥٠/٣٧].

٣- الشهادة بمعنى التضحية والفداء، وتقديم النفس في سبيل الله حفاظاً على العقيدة، ومجالها الجهاد بكل معانيه "من قتل دون ماله فهو شهيد..." الحديث.

---

(١) ابن منظور: المرجع السابق، مادة حضر، شهد.

(٢) د. طه جابر العلواني: مقدمة تحقيق كتاب مصطفى بن محمد الورداني (النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار)، الرياض: العبيكان للنشر، د. ت، ٩.

٤- الشهادة بوصفها وظيفة أو رسالة الأمة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ٢/ ١٤٣] وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة، حيث إن واجب الشهادة لا تقوم به إلا الأمة الوسَط الخيّرة، المتميزة بشخصيتها الإسلامية، المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها، أو غير المفرطة في شيء من معالم شخصيتها.

وهذه الشهادة للأمة تعبير عن دور الأمة الإسلامية باعتبارها شاهدة على حركة التاريخ، والشاهد في أساسه هو الحاضر في عالم الآخرين، ومن ثم فإن الشاهد مجبَر على الحياة في اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية[(١)]؛ وهذا فيه دليل على وجوب التفاعل الحضاري والحركة الإيجابية للأمة الإسلامية مع الحضارات والأمم الأخرى، عملاً بالحديث الشريف: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[(٢)].

كما يستنتج من هذا الدور الفاعل المنوط بشهادة الأمة على حركة التاريخ الحضاري للأمم، أن الحضارة الإسلامية تعني في جوهرها حضور الإسلام في الواقع الاجتماعي، وتجسيده في هذا الواقع بأوامره ونواهيه، وروحه ومقاصده؛ حضوره باعتباره منهج حياة، وطريقة عيش، ورؤية جامعة للوجود بكلياته والغاية من هذا الوجود. وبعبارة أخرى فإن حضارة الإسلام، هي شهادته على الواقع بمعنى الربط بين عالم نصوصه وأفكاره وعالم الواقع بكل أبعاده ومستوياته.

---

(١) د. سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٢٤٧.

(٢) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د. ت، كتاب الإيمان، باب وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبهذا فإن الحضارة والحضور والشهادة بالأبعاد والمعاني السابقة تعبر عن النظرة التأصيلية للمفهوم الإسلامي للحضارة، تلك النظرة التي تختلف عما يقدم من مفهوم تقليدي للحضارة يدور حول التراث التاريخي، والإنجاز المادي والفني وتاريخ الفكر والنظم.

■ **الدلالات العربية لمفهوم المدنية**

سبق أن رأينا إحدى دلالات (حضرَ)؛ منها الحضر: خلاف البدو، والحاضر: خلاف البادي، وهو المقيم في المدن والقرى، وهم أهل الحضر، والبادي: المقيم بالبادية[١].

وأهل الحضر هم الذين بالأمصار والقرى والمدن والمَدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها، وتتسم حياتهم بالاستقرار الناشئ عن زراعة الأرض في الغالب، أما أهل البدو فهم أهل الوبر أو الخيام، وتتسم حياتهم بالتنقل والترحال في الضواحي وفي الجبال، وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال[٢].

وهنا ملاحظتان:

إحداهما: مادة (حضرَ) ومنها حضارة وارتباط المادة بالحضر بمعنى المدن والقرى، ومن هنا فإن الحضارة ترادف المدنيّة من المدينة، كما سيأتي بيانه.

ثانيتهما: أن المترادفين -حضارة ومدنيّة- يلتقيان مع اللفظ الأجنبي Civilization من حيث أصل الاشتقاق من المدينة، فهل هذا يعني الالتقاء في المفهوم وفحواه على الجانبين؟

(١) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ٤/ ١٩٦مادة: حضر.

(٢) في سمات أهل البدو وأهل الحضر، راجع: ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٣١-٩٦.

لفظ (مدينة) يرجع إلى الجذر اللغوي (مدنَ) فيقال: مدنَ بالمكان أقام به، ومنه (المدينة) وجمعها مدائن ومُدْن ومُدُن، وقيل: هي من (دِنْت) أي ملكت، وفلان مدَّن المدائن تمديناً كما يقال مصّر الأمصار، والنسبة إلى مدينة رسول الله ﷺ (مَدنيّ)، وإلى مدينة المنصور (مَديني) وإلى (مدائن) كسرى (مدائني) للفرق بينهما كيلا يختلط، و(مَدْيَن) قرية شعيب عليه السلام(١).

إذن اللفظ العربي (مدنيّة) نسبٌ إلى لفظ (مدينة)، وهنا يثور التساؤل حول دلالات ورموز (المدينة) في نموذج الحضارة والفكر الإسلامي، التي يستبطنها ويحتويها المفهوم الإسلامي للمدنية.

أولاً- تبين فيما سبق أن أهل الحضر هم أهل المدن والقرى، وأهل البدو أهل الجبال والقفار(٢)، وقد وضعت نصوص القرآن والسُّنة معالم نموذج (أهل البدو) ومعالم نموذج أهل المدن والقرى (أهل الحضر)؛ الأمر الذي يبرز إحدى دلالات (المدنية) في المفهوم الإسلامي، فأما أهل البدو فقد اشتهروا بالجفاء والخشونة والغلظة وغلبة الجهل والأمية، وفي القرآن الكريم: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩/٩٧] هذه هي القاعدة في النموذج البدوي أوالأعرابي الذي يمثل اللامدنية في المنظور الإسلامي، وإن كان القرآن قد استثنى على هذه القاعدة بعضاً منهم في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ﴾ [التوبة: ٩/٩٩].

يقابل هذا النموذج (أهل الحضر والحضارة والمدنية) وهم أهل القرى

(١) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م، ٦٤٤.

(٢) راجع: ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ٩٧.

والمدن وهؤلاء جعلهم الله أهل رسالته، والله أعْلَم حيث يجعل رسالته، فبعث رسلَه جميعاً من أهل المدن والقرى، ولم يبعث رسولاً من أهل البادية قط، يقول (تعالى): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [يوسف: ١٢/١٠٩]، والقرى هي المدن في سياق القرآن لأنهم جميعاً أهل مدر وجدر وبيوت يسكنونها، بخلاف أهل الوبر والخيام، ومن هنا فإن مكة أمّ القرى، يقول (تعالى): ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: ٤٢/٧].

وبناء على هذا فإن (البداوة) ذات دلالة سلبية، وترمز إلى (الظلمات) وتدخل في (المنهيات)، بينما (المدينة والمدنية) ذات دلالة إيجابية وترمز إلى (النور) وتدخل في (المأمورات) وفي الحديث الشريف: "من بدا جفا"[1]، وذكروا أن التبدّي مكروه. وبهذا فإن الإسلام رسالة حضارية هدفها الرقي بحياة الإنسان وإخراجه من ظلمات البداوة إلى نور المدنية[2].

ثانياً- دار الهجرة لرسول الله ﷺ (المدينة المنورة)، وقد كان اسمها قبل الهجرة (يثرب) فلما دخلها سماها (المدينة)، ولا شك أن تغيير الاسم يحمل دلالات كثيرة.. فهو انقطاع كامل عن المرحلة السابقة، وبداية لمرحلة جديدة مغايرة تماماً، ولعل أهم تغيير شهدته المدينة باسمها الجديد هو تغيير القيم والمفهومات، والبناء الجديد لشخصية الفرد ولشخصية المجتمع، فما إن يدخل الفرد في الإسلام حتى تتغير قيمه وعلاقاته وعواطفه بتغير ولائه، ويتحول من الولاء للقبيلة والانصياع لرئيسها إلى

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ٤/٢٩٧.

(٢) راجع: د. يوسف القرضاوي: السُّنة مصدراً للمعرفة والحضارة، القاهرة: دار الشروق، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ٢٠١، ٢٠٢ أيضاً راجع: د. محمد هيشور: سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ٧٣-٧٤.

الولاء لله ورسوله، والانصياع لتوجيه رسول الله ﷺ ... وتتغير علاقاته، فيصبح الإسلام الحَكَم الفيصل فيها[١]. وقد لعن رسول الله من يعود أعرابياً بعد هجرته، كما في حديث ابن مسعود: "آكل الربا ومؤكله، وكاتبه وشاهداه إذا علموا به، والواشمة والمستوشمة للحُسن، ولاوي الصدقة، والمرتدّ أعرابياً بعد هجرته: ملعونون على لسان محمد ﷺ يوم القيامة"[٢].

والمرتد أعرابياً هو الذي يعود إلى البادية ويقيم مع الأعراب بعد أن كان مهاجراً بالمدينة، وكان مَنْ رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر، يعدّونه كالمرتد عن الإسلام، وإذن فإن المدينة بعد الهجرة صارت ذات دلالة على الدعوة الإسلامية، وعَلَماً لها، وهجرتها هجرةً مضادة، بعد الهجرة الأولى إليها، يُعَدُّ ارتداداً عن الإسلام؛ لأنها هجرة لنموذج أهل المدينة والحضر إلى نموذج أهل البادية. وهذه دلالة مضافة إلى المفهوم الإسلامي للمدينة.

ثالثاً- يؤكد هذا أن القريتين -مكة أمّ القرى والمدينة المنورة- مكانان لتنزّل القرآن الكريم، اصطلح على وصف ما نزل بمكة من القرآن بالقرآن المكّي، وما نزل منه بالمدينة بالقرآن المدني[٣]، ووردت أحاديث عن رسول الله ﷺ في فضل مكة والمدينة[٤].

---

(١) د. عبد الباسط بدر: التاريخ الشامل للمدينة المنورة، د. م، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ١/ ١٤٤.

(٢) سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، بيروت: دار الفكر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٣م، ٨/ ١٤٧.

(٣) في التعريف بالمكي والمدني من القرآن والضوابط التي يعرف بها، راجع: محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١/ ١٩٣ وما بعدها.

(٤) راجع أحاديث فضائل المدينة في: الإمام الزبيدي، مختصر صحيح البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، الرياض: مكتبة السلام، د. ت، ٤٣١ وما بعدها.

كما شهدت (المدينة) انطلاق حركة الدعوة الإسلامية إلى أنحاء جزيرة العرب، ثم سطع نورها شرقاً نحو بلاد الفرس، وشمالاً نحو الشام، وإفريقية في الغرب. وازدهرت في المدن الإسلامية الحركة العلمية بمعناها الشامل، ومنها المذاهب الفقهية، حيث نشأت بكل مدينة مدرسة فقهية لها أعلامها وخواصّها المنهاجية، ومن أهم المدن التي هبط فيها الفقهاء واستوطنوها المدينةُ المنورة، وكان بها التابعون وأهل الحديث، وتكوّنت بمكّة مدرسة أخرى، كما تكونت بالعراق مدرسة الرأي، وكان منهم الكوفيون والبصريون والبغداديون نسبة إلى مدن الكوفة والبصرة وبغداد، بالإضافة إلى دمشق، ثم القاهرة[١].

هذه دلالة أخرى لمفهوم (المدينة والمدنيّة) في الذاكرة الإسلامية، وارتباط هذه الدلالة بالدور العلمي للمدن الإسلامية في مراحل تطور الحضارة الإسلامية، وارتباط هذا الدور بتأسيس وازدهار المدارس الفقهية المتعددة.

ونخلص من الدلالات السابقة التي ترتبط بالمدينة و(المدنيّة) في نموذج الحضارة الإسلامية إلى ما يأتي:

١- يرتبط مفهوم (المدينة) و(المدنية) في نموذج الحضارة الإسلامية بالوحي: قرآناً وسُنّة؛ وهو ما يشكل لحمته وسداه، فهو يستبطن نموذج الإنسان والمجتمع الذي قَصَدَ إلى بنائه القرآنُ والسُّنة، ومن ثم فهو لا يتفق مع المفهوم الغربي للمدينة و(المدنيّة) الذي يستبطن العلمانية ويستبعد كل

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٩، ٢٦٠، د. محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي - تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، القاهرة: دار النهضة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، هامش١، ٥٠.

أثر للدين في حركة الحضارة حتى صار وصف (المدني) وصفاً لكل ما هو (غير ديني).

٢- يرتبط مفهوم (المدنيّة) أساساً بمفهوم (العلم) في الرؤية الإسلامية الذي يشمل قراءة كلٍّ من كتاب الله المسطور (الوحي) وكتاب الله المنظور (الكون) قراءة متكاملة ومتوازنة، غايتها تحقيق العبودية لله الخالق.

٣- مفهوم (المدنيّة) وإن ارتبط بالعلم في الرؤية الإسلامية، إلا أنه لا يستبعد الجوانب الماديّة في حركة الحياة ولا يهملها، وإنما يستبطنها ويتناولها وفق القواعد والمعايير التي تحدد موقعها والغاية منها. ومن ثم فإن مَنْ ذهبَ إلى قَصْرِ وحَصْرِ مفهوم (المدنيّة) في المدلول المادي فقط دون الدلالات المعنوية والمعرفية[1]، فإنما يختزل دلالات جوهرية ينبئ عنها ويرمز إليها مفهوم المدينة في نموذج الحضارة الإسلامية.

وهكذا يلتقي مفهوم (المدنيّة) مع مفهوم (الحضارة) ويصيران مترادفين في الرؤية الإسلامية، ويدوران حول استحضار الإسلام إلى الوجود، واستدعائه إلى الواقع، بحيث يتم الربط بين عالم نصوص الوحي ومفاهيمه، وقيمه، وغاياته ومقاصده من جانب، وعالم الواقع بمستوياته وأبعاده من جانب آخر.

وقد رأينا تطور دلالات مصطلح (الثقافة)، قد بدأ من التثقيف بمعنى التهذيب والتأديب والإصلاح، وانتهى إلى التعبير عن العلوم والمعارف والمعتقدات والفنون التي يطلب الحِذْق فيها، وكيف أنها تعبير عن نظرة جامعة ورؤية شاملة للكون والحياة، وأن هذه المعارف وتلك الرؤية ما لم تجد طريقها إلى الواقع، تظل مجرد معلوماتٍ نظرية، وتراثٍ مكدّس لم يتم تفعيله، فإذا ما تم تفعيل الثقافة في الواقع، وهي هنا تعبير عن عالم

---

(١) انظر د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، مرجع سابق، ١٨ وما بعدها.

النصوص والأفكار الإسلامية، فإنه بهذا التفعيل تتحول الثقافة في الواقع إلى حضارة ومدنيّة على النحو الذي يأتي تفصيله فيما بعد، ويظهر كيفية التقاء هذه المفاهيم الثلاثة في الرؤية الإسلامية.

ثالثاً- الدلالات المفاهيمية للثقافة والحضارة

بعد بحث المعاني الأفرادية الموضوعة بإزاء ألفاظ (الثقافة) و(الحضارة) أو (المدنيّة) وما يستفاد منها من دلالات مصطلحية، يُعنى البحث هنا بدراسة جوهر مفهومي الحضارة والثقافة في الإطار الفكري لكل منهما، أو في سياق أدبيات الحضارة والثقافة، وهو ما يمكن أن يسمى (الدلالات التركيبية) أو (المفاهمية)[1]؛ وهي المعاني التي يعبر عنها المفهوم في سياقه الفكري، حيث يكتسب اللفظ دلالات فكرية واسعة، وإيحاءات متعددة، بحيث يرقى إلى آفاق ومستويات فكرية تضيق المعاني الأفرادية عن حصرها أو ضبطها.

إن السؤال المطروح للبحث هنا: ممَّ يتركب مفهوم كل من الحضارة والثقافة؟ وما العلاقة التي تربط بينهما؟ وما طبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم والعقيدة؟ وإن كانت العلاقة علاقة تأثير فما مدى هذا التأثير؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تبدأ بإلقاء نظرة على بعض تعريفات الحضارة وتحليل محتويات هذه التعريفات.

هناك مَنْ ينظر إلى (الحضارة) على أنها ثمرة مادية ومعنوية، ناتجة عن جهد الإنسان وسعيه لترقية حياته وتحسين أحوال معيشته المادية والمعنوية، ومن ذلك على سبيل المثال ما ذهب إليه جورج باستيد من أن الحضارة:

---

(١) في الفروق بين المعاني الأفرادية والدلالات التركيبية في بناء المفاهيم راجع: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية د. ت، ٢/ ٥١-٥٢.

"هي التدخل الإنساني الإيجابي لمواجهة ضرورات الطبيعة، تجاوباً مع إرادة التحرر في الإنسان، وتحقيقاً لمزيد من اليسر في إرضاء حاجاته ورغباته، وإنقاصاً للعناء البشري"[١]. فالسلوك الإنساني الذي ينتج الحضارة هو استجابة لتحدٍّ من ظروف الطبيعة يكون هو المثير والدافع والحافز للإنسان كي يتغلب على ما يواجهه، ومن ذلك عوامل في طبيعة الإنسان نفسها مثل حاجاته إلى الطعام والشراب والدفء والاستقرار والأمن، وهناك منافسة الإنسان الآخر له على ذلك، ثم ما يكون من قصور ظروف بيئته المادية عن تلبية هذه الحاجات، وهكذا تكون الحضارة ناتج التفاعل بين البيئة والإنسان، أو ثمرة تحدي الإنسان لبيئته على ما ذهب إليه توينبي[٢].

وفي الاتجاه نفسه يرى د. حسين مؤنس أن الحضارة هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة ماديّة أم معنوية[٣]، ويرى أن معيار الحكم على إنسان ما أو جماعة ما بأنها متحضرة أو غير متحضرة إنما هو في مدى ما يثمره ذلك الجهد من تحسن مادّي أو معنوي؛ بمعنى أن الفرق بين إنسان وآخر، وجماعة وأخرى، هو في المستوى الحضاري، وليس في مبدأ التحضر وعدمه، ويرى أن التحسن المعنوي يشمل العناصر الآتية:

١- الأمان؛ وهو الأمن على النفس والمال والأهل والوطن وكل ما يهمّ -ومن يهمّ- الفرد أن يكون في أمان.

---

(١) جورج باستيد: المدنية، ترجمة: عادل العوا، دمشق، ١٢.

(٢) في مناقشة فكرة توينبي عن التحدي والاستجابة بوصف ذلك دافعاً لنمو الحضارة، راجع د. حسين مؤنس: الحضارة، مرجع سابق، ٣٦٢، وما بعدها. د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، مرجع سابق، ٤١-٤٢.

(٣) د. حسين مؤنس: المرجع السابق، ١١.

٢- الاطمئنان؛ وهو شعور داخلي بالبعد عن الأخطار والآلام، واطمئنان الإنسان على رزقه ومصدر هذا الرزق، وعلى حياته العائلية والقومية.

٣- قيام المجتمع على التفاهم والتعاون والمحبة، بدلاً من قيامه على التحايل والأنانية، والاعتماد على القانون فقط الذي تنفذه قوة عالية.

أما التحسين المادي فيكمن في الكفاية؛ وهي شعور الإنسان بأن لديه ما يكفيه مما يحتاج إليه أو يطمح إليه، أياً كان هذا الذي يكفيه. والتحسن المادي -في رأيه- مقدم على التحسن المعنوي[(١)].

وفيما سبق رأينا أن دلالات الحضارة تترادف مع دلالات المدنية، وهنا نجد (رفاعة الطهطاوي) يرى أن التمدن أصلان: أحدهما- معنوي وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، ويعني التمدن في الدين والشريعة. وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها، لتتميز عن غيرها. ثانيهما- تمدن مادي وهو التقدم في المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة. ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد، ومداره ممارسة العمل وصناعة اليد[(٢)].

وإذا كانت النماذج السابقة تذهب إلى أن مفهوم الحضارة له جانب مادي وجانب معنوي؛ فإن (شبنجلر) يعزو جوهر الحضارة إلى الجانب الروحي أساساً، وفي حملته على المذهب العقلي يرى أن الدستور الحضاري لا يعتمد العقل أبداً، بل إنه يعتمد الوجدان، هذا الوجدان

(١) المرجع السابق، ٥٦-٥٧.

(٢) د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي: التمدن والحضارة والعمران، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ٢٥٠-٢٥١.

الممثّل في الشعور لا في الحسّ.. لذلك عندما تدخل حضارة الطور العقلاني من تطورها تبلغ خريف عمرها وتشيخ.. ثم تتابع انحدارها إلى الانحلال[١].

كما تبدو النظرة الدينية في تفسير الحضارة لدى (توينبي)، حيث إن الدين عنده عظيم الأهمية، وهو الملاذ الذي لجأت إليه الأغلبية في داخل الإمبراطورية الرومانية عندما ساءت سيرة الحكام، فظهرت المسيحية التي خلقت حضارة جديدة فيها ملامح تربطها بالحضارة القديمة.. فالرجوع إلى الله عند توينبي هو نهاية المطاف في التطور من حالة إنسان ما قبل الحضارة إلى حالة الإنسان المتحضر، إلى السوبرمان أو الإنسان الأعلى[٢].

إن استعراض النماذج السابقة لمفاهيم الحضارة ينتهي إلى أن جوهر مفهوم الحضارة -شأنه شأن مفهوم المدنية- بناء مركب من جانبين: جانب مادي وجانب معنوي، أو كما عبر بعضهم بين الجانبين قائلاً: الحضارة في صورتها اللامادية وصورتها المادية. وإن كل أفعال الإنسان ومبتكراته ومعداته وأدواته تتبع جانباً من هذين الجانبين.

■ الجانب المادي والتكنولوجي في الحضارة والمدنية

إن معيار الحكم على شيء ما بأنه مادي هو في الإجابة عن سؤال: هل تريد هذا الشيء لذاته أو لغاية أبعد؟ وهل يلبي هذا الشيء حاجة خارجية أو داخلية للإنسان؟ ولذلك فإن الأدوات المختلفة كالآلة الكاتبة والكمبيوتر، والقاطرة والبنك والمصنع ونظام النقد، هذه الأشياء تحقق المنفعة ونحن نريدها باعتبارها وسيلة لتحقيق غاية أبعد.

---

(١) أسوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٤م، ١/ ٨٩ وما بعدها.

(٢) د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، مرجع سابق، ٤٤.

ويقسم عالم الاجتماع (ماكيفر) الناحية التقنية إلى تقنية أساسية وأخرى اجتماعية. فأما التقنية الأساسية فتختص بسيطرة الإنسان على الظواهر الطبيعية وتمثل عالم الهندسة، والصناعة، ومجالات تطبيق قوانين الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء لخدمة الغايات الإنسانية، وتتحكم في عمليات الإنتاج في الصناعة والزراعة، والصناعات الاستخلاصية، ومن ثمار هذه التقنية إنشاء الطيارات والبواخر والأسلحة والجرارات والمصاعد، وعدد لا حصر له من المعدات والأدوات، فهي التي تشكل الأشياء من مختلف الأحجام، وتجمعها، وهي التي شادت ناطحات السحاب وخططت المدن العصرية بحدائقها الغناء، وأحدثت صيحة في قبعات السيدات.

أما التقنية الاجتماعية فتشتمل على التقنيات التي تتبع لتنظيم سلوك البشر، وتنقسم إلى قسمين رئيسين: التقنية الاقتصادية، وتختص بالعمليات الاقتصادية، والعلاقات المباشرة بين الأفراد لتحقيق الغايات الاقتصادية، والتقنية السياسية ولها مجال واسع من العلاقات البشرية[١].

وفي بيان المعنى المادي للحضارة من زاوية المستوى الاجتماعي ونمط العيش يرى (ابن خلدون) أنه إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدَّعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنُّق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضُّر، ثم تزيد أحوال الرفه والدّعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنّق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومغالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها في تنجيدها.. ويتخذون القصور

---

(١) المرجع السابق، ١٧.

والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها.. ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر[١].

وهنا نلتفت إلى الأمور الآتية:

١- أهمية توازن الجوانب المادية والروحية في الحضارة لتنمو الحضارة وتبقى، وأكبر الخطر على الحضارة وعلى الإنسان - الذي هو مقصدها وصانعها، وتتميز بخصائصه وتعبر عن طبيعته وعن طاقاته وحاجاته- أن تتجاوز طاقة الأدوات التكنولوجية التي أبدعتها قدرةُ الإنسان، طاقة مبدعها وتتخطاها، كما هو حادثٌ اليوم في الحضارة الغربية التي تواجه معضلات جديدة ومركبة حتى أمست القيم المتعارفة مغلوبة على أمرها[٢].

٢- ما نبه إليه (مالك بن نبي) من الوعي إلى الفرق بين بناء الحضارة، وتكديس منتجات الحضارة أو ما يسميه الحضارة الشيئية أو الأشياء الحضارية[٣].

٣- الإسلام له موقف جليّ من الجوانب المادية في الحياة الحضارية، ووضع القواعد التي تضبط المدى الذي ينتهي إليه الأخذ بالجوانب المادية، والغاية التي يقف عندها من غير إفراط ولا تفريط، وهو أمر محل بحث فيما بعد.

هذا هو الوجه المادي الذي يشكل المكون الأول من مكوني مفهوم الحضارة أو المدنية كما يتجه إليه البحث.

---

(١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ٧٦.

(٢) د. محمد فتحي عثمان: القيم الحضارية في رسالة الإسلام، مرجع سابق، ٢٩.

(٣) انظر مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة د. عبد الصبور شاهين وآخر، بيروت: دار الفكر، د. ت، ٤٤-٤٥.

■ الجانب المعنوي والمعرفي في الحضارة والمدنية (الثقافة)

المكوّن الثاني لمفهوم الحضارة أو المدنية، هو المكون الثقافي أو المعنوي والمعرفي، وهو المقوّم الرئيس لحضارة أي جماعة إنسانية أو أمة من الأمم. وهذا المكون يتعلق بالإطار الفكري والدلالات التركيبية لمفهوم الثقافة.

لقد شهد مفهوم الثقافة تطوراً كبيراً في دلالاته التركيبية عندما صار أحد المتغيرات الرئيسية في علم الاجتماع، ولاسيما علم الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان، حيث شهدت هذه العلوم طفرة علمية بتركيز اهتمامها على الوقائع والظواهر الاجتماعية، وعلاقات التفاعل بين هذه الوقائع وتلك الظواهر، وأُدرج مفهوم (الثقافة) في هذا السياق باعتباره إحدى الظواهر الاجتماعية، وصارت الثقافة، والمجتمع، والشخصية وعلاقات التفاعل بين هذه الوحدات التحليلية، المتغيراتِ الرئيسيةَ في علم الأنثروبولوجيا الثقافية.

ولقد أصبح ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً، لا يمكنه أن يعيش دون الاعتماد على الآخرين والدخول في اتصالات وعلاقات مباشرة وغير مباشرة مع أقرانه، الأمر الذي يكشف أن أساس الحياة الاجتماعية، هو التفاعل بين الأفراد لتلبية الحاجات والمصالح التي تبدو متعارضة، وكل شكل من أشكال هذا التفاعل الاجتماعي يعبر عن طرق في التفكير والسلوك، قد تكون مقبولة أو غير مقبولة أحياناً، وفق المعايير الموضوعة في المجتمع، وهو ما يسمى "الثقافة والعمليات الثقافية، والتنوع الثقافي"[١].

---

(١) في ارتباط مفهوم الثقافة بعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا الثقافية، راجع: د. محمد أحمد بيومي: الأنثروبولوجيا الثقافية، الإسكندرية: الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٣م، ٢-٥.

ولقد أضحى العامل الثقافي والحضاري من المداخل المهمة -إن لم تكن الأهم- في تفسير سلوك الإنسان، ولم تعد عناصر مثل البيئة الجغرافية أو الجنس، من العناصر الحاسمة في تفسير السلوك؛ نظراً لنجاح الإنسان في إبطال أو تحييد مفعول البيئة الطبيعية وأثر اختلاف الجو، أو خصوبة التربة وجدب الصحراء، ووعورة الجبال.. إلخ؛ وذلك بفعل ما ابتكر الإنسان من أدوات ومخترعات، قللت من تأثير عوامل الطبيعة على سلوك الإنسان من جانب، وأحدثت تغييراً في تصرفاته وأسلوب حياته من جانب آخر، مما لفت الانتباه إلى المقومات الحضارية وأثرها في سلوك الإنسان.

كما أن الإضافات التي وصل إليها الإنسان بنفسه في شتى نواحي الحياة، عبر مراحل تطوره الاجتماعي التي تمثل أسلوب الحياة عند أي جماعة إنسانية، وفي مقدمتها اللغة والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية، هي من العوامل الثقافية في تفسير السلوك الإنساني، وهي لا تعتبر من الظواهر الاجتماعية فحسب، لأنها لا تشتمل على العلاقات الاجتماعية العادية بين الأفراد، أو الغرائز، أو الأفعال المنعكسة والخصائص البيولوجية البشرية، ولكنها تضم أيضاً علاقة الإنسان بخالقه وتصوراته للغيب، والأساطير التي ابتكرها للتعبير عن أمانيه ومخاوفه[١].

وعلى هذا النحو فإن مفهوم (الثقافة) الذي يعتبر المكوِّن المعنوي والمعرفي في مفهوم الحضارة اكتسب دلالاته التركيبية وأبعاده المفاهيمية التي يحاول البحثُ الاقتراب من جوهرها، بمعالجة المفهوم في مستويات مترابطة ومتكاملة في إبراز هذه الأبعاد المركبة.

---

(١) انظر: د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، مرجع سابق، ٧-٨.

▪ المفهوم الوصفي للثقافة

ويقصد بالمفهوم الوصفي للثقافة النظر إلى الثقافة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية متحركة بل باعتبارها بناء ساكناً يتركب من أجزاء ومكونات متعددة تشكل فيما بينها مضمون (الثقافة في المجتمع)، وهو مضمون يتعلق بما يسمى (عالم الأفكار) وبعبارة أخرى: "ما يتصل بمجموع ثمرات الفكر في ميادين الفن والفلسفة، العلم والقانون.. إلخ"[١].

يبين (مالك بن نبي) أن (رالف لينتون) ينظر إلى الثقافة على أنها "كل تتداخل أجزاؤه تداخلاً وثيقاً، ولكن من الممكن أن نتعرف فيه على شكل بنائي معين، أي أن نتعرف فيه على عناصر مختلفة هي التي تكون الكل:

ففي المستوى الأول يوجد مجال العموميات (الثقافة العامة أو الكلية) باعتبارها الأرض التي تمتد فيها جذور الحياة الثقافية للمجتمع، وذلك كالدين واللغة والتقاليد، تلك التي تعتبر المنوال الأساسي الذي يحدد نوع العقلية الخاصة بالنموذج الاجتماعي، وهو نموذج شائع في صور جميع الأفراد المنتمين لذلك المجتمع، يطبع حياتهم بسلوك اجتماعي معين.

المستوى الثاني- هو مستوى الأفكار الخاصة الناتجة من التخصص المهني، والتي على أساسها تكون التفرقة بين مختلف الطبقات الاجتماعية (وهو ما يمكن أن يسمى الثقافة الفرعية).

المستوى الثالث- يتعلق بالتطور والنمو في ثقافة المجتمع في مجموعها، وهو ما يعدّ نمواً في مواريثه التاريخية، وهو نموّ ناتج عن الأفكار الجديدة، وعن التنظيم الصناعي، وعن النظريات المستحدثة والمخترعات والمكتشفات في الميدان السياسي والاجتماعي

---

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ٢٨.

والاقتصادي، هذا المستوى يعتبر الإطار الثقافي الذي يحوط المستويين السابقين، ويؤثر فيهما، ويُحدث هذا التأثير من داخل المجتمع ذاته، كأثر ناتجٍ عن نموه وعن حياته، كما يحدث من خارجه بفعل تبادل المؤثرات بين الثقافات المختلفة؛ أي بفعل الامتصاص والامتداد الثقافي.

كما بيَّن (مالك بن نبي) أن (وليام أوجبرن) يفرق في الثقافة بين مجالين[١]:

أحدهما- الجانب المادي من الثقافة، أي مجموع الأشياء وأدوات العمل والثمرات التي تخلقها؛ والمقصود هنا "التأثير الذي تحدثه هذه الأشياء وتلك الأدوات في ثقافة المجتمع وأسلوب حياته، وذلك مثلاً كتأثر الأدب والثقافة والفكر عموماً باختراع الطباعة، وما ترتب على ذلك من انتشار الكتب والصحف، وشيوع عادة القراءة والاطلاع"[٢].

ثانيهما- الجانب الاجتماعي كالعقائد والتقاليد والعادات والأفكار واللغة والتعليم، وهذا الجانب هو الذي ينعكس في سلوك الأفراد.

(الثقافة) في حالة السكون، إذن، تعبر عن ميراث أمة معينة أو شعب معين من العقائد والأفكار والمعارف، والآداب، والمفهومات، حتى إن كلمة (Kultur) عند الألمان تتعلق في الغالب بالعلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية، معنى ذلك أن الثقافة داخلة في كل ما يتصل بالإنسان فكريّاً وأخلاقيّاً وبدنيّاً حتى تدريبه النفسي.. ويتصل بذلك المأثوراتُ الشعبية المتواترة، كما يشمل ما يقدمه من طرق الصناعة اليدوية القائمة على تقاليد متوازنة، وما يتغنى به الناس من أغانٍ شعبية ساذجة، وما يعزفون من موسيقا أو ما يستخدمون لذلك من آلات،

---

(١) المرجع السابق، ٣٠، ٣١.

(٢) د. أحمد حمدي محمود: مرجع سابق، ٢٥.

وما يضربون من أمثال نظماً أو نثراً، وكل ما يدخل تحت ما يسمى اليوم بالفولكلور(١).

■ المفهوم التفاعلي للثقافة

ما سبق من مفهوم وصفي للثقافة هو رصد بنائها وعناصرها في حالة السكون، ويُعنى البحث هنا بالنظر في مفهوم (الثقافة) وهي في حالة الحوار أو الحركة والتفاعل مع أرض الواقع الاجتماعي، وهنا تعبر الثقافة عن نفسها، لا من زاوية نظرية فحسب وباعتبارها عالم الأفكار، بل من زاوية عملية، بمعنى تفاعل (عالم الأفكار) مع (عالم الأشخاص) و(عالم الأشياء)؛ فيحدث نتيجة هذا التفاعل نوع من التهذيب والإصلاح للواقع الاجتماعي بعوالمه المختلفة.

من هذه الزاوية تعتبر (الثقافة) ظاهرة اجتماعية متحركة؛ أي في الحالة التي تكون فيها عناصرها مندمجة في حركة متواصلة بين العوالم الثلاثة السابقة: عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، فالفكرة والشيء مرتبطان ومتعاونان تعاون الذراع والعجلة في الماكينة التي تغير حركة أفقية إلى حركة دائرية، فالذراع هي الفكرة، والعجلة هي الشيء، وهذا يلفتنا إلى قيمة الدور الذي يؤديه الشيء في ظاهرة الثقافة والتثقيف، ومثال ذلك اختراع الطباعة وأثره في الفكر والأدب وعادة القراءة كما أشرنا، فلا مجال، إذن، لإنكار دور الشيء في مجال خلق الثقافة، ولكن لا يمكن بحال أن نخضع الفكرة للشيء، وهذا يشير إلى أهمية دور الأفكار في ظاهرة التثقيف كذلك. ولكن هذا الدور يرتبط بشروط اجتماعية ونفسية تتنوع بتنوع الزمان والمكان، ومن دون توافر هذه الشروط تفقد الفكرة فاعليتها.. بمعنى أنه لا يكون لها دور اجتماعي،

---

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة، مرجع سابق، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٠.

وتودَع بذلك "مقبرة الأفكار الميتة" في المجتمع، فالفكرة من حيث كونها فكرة ليست مصدراً للثقافة أو عنصراً صالحاً لتحديد سلوك ونمط معين من أنماط الحياة؛ لأن فاعليتها ذات علاقة وظيفية بمجموع الشروط النفسية والزمنية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع. وبذلك فقد تبيَّن أن الفكرة والشيء لا يكتسبان قيمة ثقافية، بمعنى الفاعلية في المجتمع إلا في ظل شروطِ توافرِ علاقةِ الاهتمام الأسمَى بين الفرد والمجتمع من جانب، وكلٍّ من عالم الأفكار وعالم الأشياء من جانب آخر[١].

من هذا التحليل لفكرة (الفاعلية الاجتماعية) يخلص مالك إلى مفهوم (الثقافة) بأنها مظهر العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع من جانب، وعالم الأفكار في أوسع معانيه بما يشمل العقائد من جانب آخر، والذي يبدو في شكل سلوك الأفراد وأسلوب الحياة في مجتمع معين[٢].

وهنا يمكن الحديث عن مستويين للثقافة:

الأول- الثقافة باعتبارها أسلوباً للحياة وسلوكاً للأفراد

وهنا يغدو مفهوم (الثقافة) تعبيراً عن مجموعة الأفكار التي يقوم عليها نظام حياة أي شعب من الشعوب، فهي -على هذا- أسلوب حياته ومحيطه الفكري، وهي لابد أن تكون خاصة به، نابعة من ظروفه واحتياجاته، وبيئته الجغرافية، وتطور بلاده التاريخي والحضاري. كل هذه الأفكار يختزنها الشعب ويعيش بها، ويكثير غيرها، كالفلاحين في مصر، وطريقتهم في بناء بيوتهم، ووضع حظائر ماشيتهم في أقرب مكان من غرفة النوم حرصاً على هذه الماشية وحفاظاً عليها، لما لها من أهمية في

---

(١) راجع فكرة الفاعلية الاجتماعية للظاهرة الثقافية في: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ٤٤-٤٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٤٨، ٤٩.

حياة الفلاح المصري، وطريقة تخزين الحبوب ومخلفات الزراعة، والفلاح إذا عاد من حقله إلى منزله يأكل الأكلات نفسها التي يأكلها آباؤه وأجداده، والتي يتم طهوها بالطريقة نفسها.. وهكذا.

إن ثقافة الأمة هي علمها غير الواعي الذي تتوارثه أجيالها وتسير به في شؤون حياتها؛ أي طريقتها في الحياة، يدخل في ذلك العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، واللغة أو اللهجة من اللغة، ونظام إقامة البيوت، وأنواع المآكل، وطرق تحضيرها، وطرق تناولها، والملابس والفرش والثياب وأشكالها، والأمثال والحكايات الشعبية، وحرفهم وطرائقهم في الصناعة والزراعة والتجارة والملاحة. باختصار ممارستهم للحياة بشتى الطرق والأشكال، وما يختص وراء هذه الممارسة من علم متوازن[1]؛ ومن ثم فإن كل هذه الجوانب تكون ذات طابع محلي، معبرة عن الذات الحضارية والخصوصية الثقافية.

الثاني- الثقافة باعتبارها رؤية كلية ونظرة جامعة إلى العالم

يعتبر (فيلهلم ديلتاي) أول من نشر فكرة النظرة الجامعة أو الرؤية الكلية في الفكر الألماني، وهذه النظرة الجامعة للعالم ليست مجرد انعكاس أو تفاعل للثقافة في نفوسنا وعقولنا (سلوكاً وأسلوبَ حياة) بل تشمل ثلاثة عناصر أساسية:

العنصر الأول- تصور عامّ لطبيعة عالم الوقائع ومضمونه.

العنصر الثاني- مستمد من العنصر الأول؛ وهو نسق من المستحبات والممقوتات يعبر عنها في أحكام تقويمية.

العنصر الثالث- مستمد من العنصرَيْن السابقَيْن؛ وهو نسق من الرغبات والغايات والواجبات والقواعد والمبادئ العملية.

---

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة، مرجع سابق، ٣٧١، ٣٧٥، ٣٧٦.

ويكتسب الإنسان العناصرَ السابقة للنظرة الجامعة إلى العالم من معتقداته وعاداته ومشاعره وإرادته، هذه النظرة الجامعة تمكننا مما يسمى بألغاز الحياة ومعضلاتها، ويذكر (آلبرت شفايتزر) أن النظرة الجامعة إلى العالم تدور حول تساؤلنا عن أهمية المجتمع الذي نحيا فيه، وأهمية الإنسان الفرد للعالم، وما الذي يريد أن يفعله للعالم؟ وما الذي يبتغيه منه؟ وما حق الفرد إزاء الإنسانية وواجبه نحوها؟ فالثقافة هي جملة المعتقدات التي يهتدي إليها الفرد بتأملاته واطّلاعاته على الكون وطبيعته وغايته ومصير البشرية[١].

هذا عن مفهوم (الثقافة) بمستوياته وآفاقه الفكرية، باعتباره يشكل الجانب المعنويَّ لمفهوم الحضارة بالإضافة إلى الجانب المادي في الحضارة.

ومما سبق يتبيَّنُ أن الحضارة بناء مادي ومعنوي، فأما المادي فيتمثل في منجزات الحضارة من معدات وأجهزة وتكنولوجيا وأبنية، وهو ما يسمى (عالم الأشياء)، والجانب المعنوي يتمثل في مفهوم (الثقافة) بأبعاده ومستوياته المتعددة، والذي يُعبَّر عنه بعالم الأفكار.

القول بأن الحضارة بناء مادي ومعنوي يعني أنها بناء واحد متكامل ومترابط، لا ينفصل فيه الجانب المادي والتكنولوجي، عن الجانب المعنوي؛ ذلك أن الجانب المادي والتكنولوجي أداة للجانب الثقافي أو المعنوي، كما ضُرب مثال اختراع الطباعة، كما أن الجانب المادي والتكنولوجي يؤثر في الجانب المعنوي، فعصر الآلة قد خلق عادات جديدة وفلسفات وأخلاقيات جديدة، ولقد دفعنا اختراع التلسكوب - مثلاً- إلى مراجعة كل معتقداتنا عن الكون، وما حديث الكمبيوتر

---

(١) د. أحمد حمدي محمود: الحضارة، مرجع سابق، ٢٧-٢٨.

والإنترنت منا ببعيد في تأثيره وخطره على الخصوصيات الثقافية، وخلقه لثقافة عالمية جديدة!

وإذا لم يكن هناك انفصال بين الجانب المادي والجانب المعنوي في الحضارة فإنه لا ينبغي أن يغلب عنصرٌ عنصراً آخر؛ لأن ذلك إما أن يؤدي إلى تدمير الإنسان أو إلى أفول الحضارة، ومن ثمَّ فإن التوازن بين الجانبين هو الحدّ الذي يكفل استمرار الفعالية الحضارية[١].

على أنه ينبغي الوعي بالفرق بين الثقافة و(العلم) الذي هو المعرفة المأخوذة عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج، كعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وسائر العلوم التجريبية؛ فالعلم عالمي، لا تختص به أمة دون أخرى، وأما الثقافة فهي خاصة، تنسب للأمة التي أنتجتها أو قد تكون من خصوصياتها ومميزاتها، ولهذا يؤخذ العلم أخذاً عالمياً، وأما (الثقافة) فإن الأمة تبدأ بثقافتها، حتى إذا درستها ووعتها وتمركزت في الأذهان انتقلت إلى الثقافات الأخرى[٢].

وهنا نفرق بين (العلم) بالمعنى السابق و(تطبيقاته) الاجتماعية والتكنولوجية؛ ذلك أن التطبيق الاجتماعي والتكنولوجي للعلم يخضع للنسق الثقافي، الذي يضع ضوابط التطبيق وقواعده وغاياته، بما يتفق مع الفلسفة والرؤية الكلية أو النظرة الجامعة التي يحتوي عليها النسق الثقافي.

كذلك فإن الحضارة ناتج التفاعل بين عالم الأفكار (الحية) وعالم الأشياء وعالم الأشخاص؛ ولذلك يقول مالك بن نبي: "إن أي تفكير في

---

(١) راجع رؤية مالك بن نبي لأزمة الحضارة الغربية في: د. سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ١٩٤ وما بعدها، وأزمة العالم الإسلامي ١٦٥ وما بعدها.

(٢) د. سميح عاطف الزين: الثقافة والثقافة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٤٠.

مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة" ؛ وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة؛ إذن فمصير الإنسان رهن بثقافته[١]، فإن لم تتفاعل ثقافة الإنسان مع واقعه الاجتماعي فإن ثقافته تعتبر ثقافة ميتة، وتبقى عملية الإقلاع الحضاري رهناً بالفاعلية الاجتماعية للثقافة.

ومن ثم تبدو علاقة تبادل التأثير والفعالية بين كلٍّ من مفهوم (الحضارة) أو (المدنية) و(الثقافة).

غاية التفاعل الاجتماعي بين عالم الثقافة وعالم الأشياء وعالم الأشخاص تكمن في ترقية وتحسين أحوال الإنسان المادية والمعنوية، وهذا جوهر مفهوم كلٍّ من الثقافة والحضارة. وبهذا تتضح أبعاد مفهوم الحضارة أو المدنية، في علاقته بمفهوم الثقافة، في السياق الفكري لعلم الاجتماع، وهو الأرضية التي يتواصل منها البحث نحو التأصيل الإسلامي.

---

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ٩٨.

المبحث الثاني
البناء الحضاري الإسلامي

انطلاقاً مما سبق بحثه في مفهوم الحضارة والمدنيّة وعلاقته بمفهوم الثقافة، تبيَّن أن جوهر مفهوم الحضارة يتركز في كونه بناءً ثقافيّاً تحقّق في الواقع، بعبارة أخرى إنه بناء مادي ناتج عن التفاعل بين عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء. وهنا يواصل البحث مساره نحو تعميق مفهوم الحضارة وتأصيله في علاقته بمفهوم الثقافة، وأسس التفاعل والتمازج بين المفهومين من الرؤية الإسلامية، وهذا يتم على مستويين منهاجيين، أشيرَ إليهما سابقًا:

المستوى الأول- بالنظر إلى المفهوم في حالة الثبات والسكون ليتسنَّى اكتشاف مكوناته الأساسية ومفرداته المتنوعة باعتباره بناءً قائماً، ومكوناً من وحدات وأجزاء ومفردات مترابطة، وهذا هدف المبحث الذي نحن بصدده.

المستوى الثاني- دراسة مفهوم (الحضارة) وهو في حالة الحركة والتفاعل بين مكوناته، حتى تتبين قواعد هذا التفاعل والتمازج وما تتمخض عنه من نتائج حضارية تمثل الغايات التي يتوخاها الإسلام في نموذجه الحضاري عبر بنائه للإنسان والمجتمع، ونظرته الجامعة للكون والحياة.

إن تأثير الدين، باعتباره عامل تنظيم نفسي، تأثير رئيس في الإنسان والمجتمع، من حيث إنه يعمل في صورة مبادئ موجّهة تنطبع في ذاتية (الأنا) لتصبح دوافع وقواعد للسلوك، ومن هنا يتدخل الدين مباشرة في

تكوين العناصر الأساسية للشخصية الإنسانية التي تكوّن (الأنا) الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه (الأنا)، ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظمة تتحول إلى نشاط اجتماعي لدى الفرد، وكان هذا النشاط لدى الفرد سبباً في وجود النشاط المشترك للمجتمع، فإن هذا يكشف أهمية الدور الاجتماعي والحضاري للدين[١].

ويشهد التاريخ الحضاري على أهمية دور الدين في (الإقلاع) أو (البعث الحضاري)؛ حيث يرى (مالك بن نبي) أن دورة الحضارة تبدأ عندما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين على حد قول (كيسرلينج)، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح[٢].

إن ميلاد أي جماعة في التاريخ، يعني من جهة، ظهور فكرة جديدة داخل حركة المجتمع، تكون مسنودة بقيادة تغييرية، ويعني من جهة أخرى بداية ظهور حركة وجود جديد ينزع إلى تحدي الوضع القائم، ويسير بشكل معين لتحقيق غاياته، ومضامين عقيدته من الناحية الواقعية، بمعنى أن الحركة الجديدة سوف تؤدي إلى وليدٍ (نموذج تربوي) لبناء إنسان جديد يتبنى الفكرة الجديدة، ويعمل من أجل تحقيقها في حياة الناس، وهذا يؤدي إلى وضع نواة مجتمع بشري يتميز بخصائص ثقافية معينة مازالت في حيز القوة.. هذه الجماعة تقوم وتتحرك؛ لأنها تشعر بضرورة

---

(١) راجع تفاصيل التأثير الاجتماعي للدين عبر المدخل النفسي في: مالك بن نبي: ميلاد مجتمع - مشكلات العلاقات الاجتماعية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٤، ٦٩ وما بعدها.

(٢) مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ٧٠.

حركتها وأهميتها وإلزاميتها، وذلك يفرض تغيير شرائط واقع لم يعد قادراً على تقديم دوافع العيش لأفراده، ومؤسساته وأفكاره المتقادمة التي تحتاج إلى تجديد.. إن ميلاد الجماعة من الوجهة الثقافية دليل على ظهور منهج جديد للسلوك الاجتماعي، وبروز اتجاه فكري، يحمل قيماً تهدف إلى إعادة بناء المجتمع القائم وطبعه بطابع آخر، لمَّا يتحول بعد إلى نظام ثقافي مولِّدٍ للسلوك والنشاط الاجتماعي. فعندما يصبح (ثقافة اجتماعية) فذلك إعلان بأن الجماعة قد بدأت رسالتها، ودخلت بذلك إلى ساحة العمل الحضاري[١].

فمن المعلوم أن جزيرة العرب لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدويٌّ يعيش في صحراء مجدبة، وحياة جاهلية راكدة، ليس لها هدف أو مقصد، وهي حالة عبر عنها جعفر بن أبي طالب في مقالته للنجاشي قال: (... كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميْتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل منا القوي الضعيف)[٢]، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء، وبزغ نور (اقرأ)، وثبتت القبائل العربية، منذ تلك اللحظة، على مسرح التاريخ، تحول هؤلاء البسطاء ذوو الحياة الراكدة، عندما مستهم شرارة الروح، إلى دعاة إسلاميين، تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة، التي حملوها للعالم قروناً طوالاً، استمروا في قيادة العالم خلالها نحو التمدن والرقي[٣]. وتجاوُبُ الأمة مع وحي السماء، هو الذي جعل منها أمة، وهو ما جعل لها تاريخاً وحضارة، ولم

---

(١) برغوث عبد العزيز بن مبارك: المنهج النبوي والتغيير الحضاري، سلسلة الأمة، عدد (٤٣)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٥/١٩٩٥م، ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق وضبط مصطفى السقا وآخرين، المجلد ١-٢، بيروت: دار الوفاق، ١٩٩٥م، ٣٣٦.

(٣) انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ٥١-٥٢.

يكن التاريخ إلا سيرة هذا التجاوب، وبهذا تبدو أهمية الثقافة الإسلامية باعتبارها محور الزاوية في الممارسة الحضارية للإنسان المسلم والمجتمع الإسلامي، وهنا يثور السؤال حول طبيعة العلاقة بين الثقافة الإسلامية، ومفهوم (الحضارة)!! إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي البحث في مكونات البناء الحضاري وموقع الثقافة الإسلامية من هذه المكونات.

أولاً- عناصر البناء الحضاري

انتهى البحث فيما سبق إلى أن جوهر مفهوم (الحضارة) بناء له جانبان: مادي ومعنوي، الجانب المادي يتركب من عالم الأشخاص وعالم الأشياء، والجانب المعنوي يتشكل من عالم الأفكار بأوسع معانيه وهو ما يعبر عنه بثقافة المجتمع، وأن مفهوم الحضارة هو حاصل التفاعل بين الجانبين.

وانتهينا من الدلالات المصطلحية للحضارة في المفهوم الإسلامي: وتعني استحضار الإسلام بمفاهيمه وقيمه ومقاصده وكلياته؛ وهو ما يعبر عن جوهر مفهوم الثقافة الإسلامية - كما يطرحه البحث بعد - وتحكيمه في الواقع وشهادته عليه. وهذا يعني أن الثقافة الإسلامية مركب أساس، ومكون رئيس من مكونات وتركيب الحضارة في المنظور الإسلامي، ذلك أن الحضارة -أي حضارة- (لا تعني) أكثر من الجهود المبذولة (التفاعل) من قبل الفكر الإنساني للاستفادة من الأجهزة الكونية (عالم الأشياء) المتناثرة حولنا. أما هل يُوفَّق أصحاب هذه الجهود إلى استعمال هذه الأجهزة على وجه مفيد للإنسانية عموماً؟ أم من الممكن أن يتورطوا في استعمالها على وجهٍ غير مفيد أو ضارٌ بها؟[1]، هنا يأتي دور الثقافة

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ٢١.

الإسلامية في تصويب الممارسة الحضارية وتهذيبها وتقويمها، بوضع معالم الغايات التي تتوخاها حركة الحضارة الإسلامية، تلك الحضارة التي تقوم على الأصول والمبادئ والقيم التي تشتمل عليها الثقافة الإسلامية.

بعبارة أخرى؛ إذا كانت الحضارة "ثمرة التفاعل بين الإنسان، والكون، والحياة"، فإن الثقافة الإسلامية تمدنا بالرؤية الكلية والنظرة الجامعة لعناصر هذا التفاعل، وضوابطه، وغايته ومداه. وهنا نعود إلى السؤال المتعلق بتركيب الحضارة في المفهوم الإسلامي.

يذهب (مالك بن نبي) إلى أن الحضارة مفهوم يتركب من عناصر أولية أو بسيطة، تصاغ في شكل معادلة كيميائية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت، هذه إشكاليات ثلاث للناتج الحضاري، وهي تحتاج إلى عناصر أخرى لابد منها لكي تتحول هذه الإشكاليات أو العناصر الأولية إلى فاعلية حضارية، وليس مجرد تكديس لها، وذلك مثل توافر الإرادة الحضارية للإنسان، ثم امتزاج هذه العناصر جميعاً بما يسميها مالك (الفكرة الدينية)[(١)].

■ إنسان الحضارة

الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وهو محور الفاعلية في حركة الحضارة، هو مقصد الحضارة، إنه من سبق أن عُبِّر عنه بـ (عالم الأشخاص) الذي يعني (نموذج الإنسان) الذي تتحقق فيه الشروط التي تجعله (إنسان الحضارة)؛ ومن ثم يتكون عبر هذا النموذج نموذج (المجتمع) الذي تتوافر فيه (الإرادة الحضارية). ولأن التقدم الحضاري منوط بالإرادة الحضارية، وهي بدورها رهن بدور الإنسان وفعاليته من

---

(١) انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ٤٥.

أجل الإنجاز؛ لذا فإن القضية ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، إن القضية في الإنسان نفسه، لذا علينا أن ندرس أولاً (الجهاز الاجتماعي) الأول وهو الإنسان، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن الإنسان سكن المجتمع والتاريخ.

نموذج الإنسان الذي هو (إنسان الحضارة) مَنْ توافرت فيه (الإرادة الحضارية) هو "الإنسان العقيدي المسلم"[1].. "إنه إنسان الاستخلاف"، قال (تعالى): ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٢٤/ ٥٥].

لقد أراد الله لنموذج الإنسان (إنسان الحضارة) أن يكون خليفته في الأرض؛ لذا رفع مكانته إلى أعلى مصافّ، وأمر الملائكة أن يسجدوا له ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓا إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣٤].

هذا الإنسان المستخلَف المكرَّم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠]، يتطابق مع الخطاب الإلهي، ويستجيب لنداء الإسلام، ويمارس وظائفه الأساسية في: العبادة، والإعمار والإنقاذ (تبليغ الدعوة) والتعارف، ويسعى دائماً إلى إيجاد الشروط التي تؤهله لتقديم الإسلام للناس، وتوفير الوسط الذي تعيش فيه تعاليمه، وتشريعاته، وتسمو فيه ذات الإنسان، وتتكرم، وتتصارع فيه الحسنة مع السيئة، فتغلبها...

إن إنسان الاستخلاف الذي شَادَهُ النبيُّ ﷺ، وصاغته السُّنة النبوية هو النموذج الذي دفع بالمجتمع الإسلامي الوليد إلى عالم (الابتغاء

(١) انظر: د. سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ٨١، ١٨٤.

الحضاري)، وعندما توقفت رسالة هذا الإنسان، ولم تستطع الأجيال المتعاقبة تجديد العهد بهذه النوعية من البشرية الراقية نزل المجتمع إلى مستوى دون المستوى الأول، وتغير الإنسان من إنسان الاستخلاف (إنسان الحضارة)، إلى (إنسان التولّي الحضاري) الذي فتح عهد (التخلف الحضاري) في المجتمع الإسلامي.

إن المتأمل للمنهج النبوي وهو يسعى لبناء المشروع القرآني، انطلاقاً من بناء الإنسان يضع في اعتباره نموذج الإنسان المؤهَّل لحمل أمانة الاستخلاف وأعبائه، هذا الإنسان مسؤول في كل مساحة يكون فيها: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[١]، ومجدّ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[٢].

إنه الساعي في الأرض، الضارب في مناكبها بحثاً عن رزقه وقُوتِه قال (تعالى): ﴿فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ٦٧/ ١٥] تجده هناك في ساحات الحضارة، يحتطب من قيمها، وأخلاقها، وعلومها، ومدنيتها، ومعاشها[٣]: "لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة الحطب على ظهره فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير له من أن يسأل الناس أعطوه أم منعوه"[٤].

هذه بعض الشروط لنموذج إنسان الحضارة الذي بنى المجتمعَ الإسلامي العادل، وشيد بناء حضارة التوحيد، والذي يعتبر العنصر الأول

---

(١) البخاري بحاشية السندي، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د. ت، كتاب الجمعة، ١/ ١٦٠.

(٢) راجع تخريجه فيما سبق.

(٣) برغوث عبد العزيز بن مبارك: المنهج النبوي والتغيير الحضاري، مرجع سابق، ١٤٢-١٤٣.

(٤) البخاري بحاشية السندي، مرجع سابق، باب الزكاة، ١/ ٢٥٧.

من عناصر مفهوم (الحضارة) في المنظور الإسلامي، الذي يتكون منه (عالم الأشخاص) متمثلاً في نموذج الإنسان والمجتمع.

■ **الموجودات الكونية**

تحدث (مالك بن نبي) عن (التراب) باعتباره أحد عناصر الحضارة؛ ومبيّناً سبب استخدامه هذا التعبير بالذات، دون غيره من تعبيرات مثل كلمة (مادة)؛ ألا وهو تحاشي اللبس في كلمة (مادة) التي تأخذ دلالات مختلفة في مجالات عديدة بعكس مفهوم لفظ (تراب) الذي يراه صالحاً لأن يدل بصورة أكثر على هذا الموضوع الاجتماعي[١].

وقد تكلم (مالك) عن عنصر (التراب) في معادلة الحضارة، من حيث القيمة الاجتماعية للتراب، التي تستمد من قيمة مالكيه ارتفاعاً وانحطاطاً، كما تحدث عنه باعتباره ظرفاً مكانيّاً للحضارة ومصدراً طبيعيّاً من مصادر الثروة الزراعية بصفة خاصة، وكيف أن الأمة الإسلامية حيثما تراجعت حضاريّاً، تراجعت قيمة التراب، وبدأت تتقهقر الأرض الزراعية رويداً رويداً أمام زحف الصحراء في كثير من بلاد الإسلام.. "وهذا التحول في الأرض الخصبة إلى فلاة ثم إلى صحراء، يؤدي إلى تحول في الحياة الاقتصادية..."[٢].

بالرغم من التحديد الدقيق الذي أوضحه (بن نبي) لمصطلح (التراب) ضمن معادلته مع الإنسان والوقت، وبالرغم من أهمية هذا الجانب المادي في قيام المدنية والعمران وازدهار الحضارة، وأهمية (الأرض) أو (التراب) باعتباره الظرف المكاني أو الوعاء المكاني للحضارة، إلا أن (مالك بن نبي) ضيق نطاق هذا العنصر واختزله في التراب، أو في

---

(١) انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، هامش، ٤٤-٤٥.

(٢) راجع: المرجع السابق، ١٣١، ١٣٣.

(الأرض) فقط باعتبارها مصدراً من مصادر الثروة الزراعية، فيما تفتح الرؤية الإسلامية آفاق تفكير الإنسان وحركته على ملكوت السموات والأرض بما فيهما وما بينهما من كواكب وأفلاك ومجرات(١)، وهو المسمى بـ (الكون) بمعنى المكونات المتنوعة، الخاضعة لتسخير الإنسان، وهو التعبير العلمي الذي تفرضه علينا الدقة المطلوبة في الربط بين الألفاظ ومدلولاتها بدلاً من تلك الكلمة العمياء التي لا يستبين لها أي حجم علمي يمكن أن يعتمد عليه، وهي (الطبيعة)، كما أن التعبير بكلمة (التراب) لا يقوم هو الآخر مقام (الكون) أو المكوّنات التي خلقها الله ويسرها للإنسان، ونشرها من حوله ليراها فيهتدي إلى عظيم جدواها، ويسخرها في بلوغ أمانيه وغاياته(٢)، والملاحظ أن هذه المكونات يمكن أن نعتبرها من عناصر ما سماه مالك نفسه بـ (عالم الأشياء).

يقول تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝١٠ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝١١ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ٤١/٩-١٢].

إن هذه الموجودات الكونية التي نراها من حولنا، هي في الثقافة الإسلامية مسخّرة من قبل الله (عز وجل) لخدمة الإنسان، وتدبير أسباب عيشه، وتحقيق شروط رفاهيته وأمنه، ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم

(١) راجع: د. سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ٨٣-٨٤.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، مرجع سابق، ٢١.

مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ١٠-١٣]، ويجمل الخالق (تبارك وتعالى) فكرة تسخير الكون في موضع آخر فيقول: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٣١/ ٢٠].

إن مكونات الكون وموجوداته جميعاً مسخرة، وخاضعة للتطوير والتحوير حسب ما يقتضيه السير مع مصلحة الإنسان، إذا ما اتجه الإنسان بما أوتيه من فكر وقدرات إلى ذلك، يؤكد على هذا تعبيرات القرآن في الآيات السابقة (سخّر لكم) وفي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٩] وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ [الملك: ٦٧/ ١٥]، حيث إن (اللام) في (لكم) للاختصاص، (وسخر) و(ذلولاً) تفيد خضوع هذه الموجودات لإرادة تفاعل الإنسان وتمكينه منها، قال (تعالى): ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الأعراف: ٧/ ١٠]، هذه كلها تعبيرات تفيد معاني إخضاع الله هذه الموجودات لمصلحة الإنسان وترقية حياته إذا أخذ بأسباب التفاعل الحضاري معها[(١)].

ولقد حدد الله - سبحانه - أبعاد هذه الموجودات وقوانينها وأحجامها بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم، وقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملاً إيجابياً فاعلاً، ولنتصور كيف سيكون الحال بالنسبة إلى مستوى القدرة على التحضُّر، لو كانت الشمس أو

---

(١) راجع د. محمد سعيد رمضان البوطي: المرجع السابق، ٨٥، ٨٦، ٩٦.

القمر، على سبيل المثال، أقرب قليلاً أو أبعد قليلاً عن موقعها المرسوم؟ ولو كانت الجاذبية أخفَّ قليلاً أو أثقل قليلاً عن شدها المحسوب، ولو كانت مكونات الغلاف الغازي غير ما هي عليه من دقة معجزة في النِّسب المحددة، ولو كانت مياه البحار والمحيطات خالية من الملح؟ والأجواء راكدة الرياح؟ ومحور الأرض عمودياً، وشكلها غير بيضاوي... إلخ.

إن إرادة الله قد شاءت أن يخلق الكون على هيئة صالحة لأداء الإنسان الدور المنوط به، والقيام بالنشاط الحضاري الهادف إلى تحقيق الغاية التي من أجلها خُلِق، فلم يشأ الله أن يمهد العالم تمهيداً كاملاً، ويكشف للإنسان عن قوانينه وأسراره بالكلية، لأن هذا نقيض الاستخلاف والتحضر والإبداع، العملية التي تتطلب مقاومة وتحدياً واستجابة ودأباً وإبداعاً؛ ولأنه يقود الإنسان إلى مواقع السلبية المطلقة، ويسلمه إلى كسل لا تقره مهمة الإنسان على الأرض، كما أن الله (سبحانه) لم يشأ، من جهة أخرى، أن يجعل العالم على درجة من التعقيد والصعوبة الطبيعية والانغلاق والغموض، يعجز معها الإنسان عن الاستجابة والإبداع، الأمر الذي يتنافى أيضاً ومهمته الحضارية التي أنيطت به بوصفه خليفة لله على الأرض جاء لإعمار عالم غير مغلق ولا مسدود[1] يقول تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ ۚ وَهُوَ ٱلْوَلِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿٢٨﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٢٧-٢٩].

وهناك كثير من آيات القرآن تلفت النظر إلى هذا التسخير المتوازن، الذي يتحدى الإنسان، في غير إفراط ولا تفريط، إلى القدر الذي يثير

---

(١) د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ١١٧-١١٨.

استجابته وقدرته على الفعل والإعمار، ويفتح في الوقت نفسه آفاق البشرية على (عالم الموجودات) التي خلقت مذللة لنا للاستفادة الحضارية منها، من ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٠ وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١١ وَٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ۝١٢ لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ١٠-١٣].

وهكذا فإن المنظور الحضاري الإسلامي يصوغ العلاقة بين الإنسان والكون بموجوداته، صياغة مستقلة عن المذاهب الفلسفية الأخرى، فتجعل من الإنسان سيِّداً في هذا الكون، والفاعل المريد فيه الذي سخرت وأخضعت له مسبقاً موجودات هذا الكون لتلبية متطلباته في الأرض وإعماره للعالم على عين الله[١].

■ القيمة الحضارية للزمن

يعالج البحثُ (الوقتَ) أو الزمن هنا - باعتباره عنصراً من العناصر الأولية للحضارة، وينظر إليه من هذه الزاوية -كما في العناصر السابقة- وليس من زاوية موقعه في الرؤية الكلية أو النظرة الإسلامية الجامعة للحياة، فالوقت -هنا- هو الوعاء الزمني أو ظرف الزمان الذي بتفعيله واستغلال قيمته الاجتماعية يتحول إلى مادة من مواد الحضارة، أو مقوم من مقومات المعادلة الحضارية؛ بمعنى أنه يؤول -مع العناصر أو المقومات الأخرى- إلى ناتج حضارة، فالزمن نهر قديم يَعْبُر العالم منذ الأزل، فهو يمرُّ خلال المدن، يغذّي نشاطها بطاقته الأبدية، أو يذلل نومها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء، وهو يتدفق على السواء في

---

(١) انظر: د. عماد الدين خليل: المرجع السابق، ١١٩-١٢٠.

أرض كل شعب، ومجال كل فرد، بفيض من الساعات اليومية التي لا تغيض، ولكنه في مجالٍ ما يصير (ثروة) وفي مجال آخر يتحول (عدماً)؛ فهو يمرق خلال الحياة، ويصبّ في التاريخ تلك القيم التي منحها له ما أُنجز فيه من أعمال[1]. ولذلك نرى الحسن البصريّ يسبق إلى هذا المعنى فيقول: "ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي: يا بن آدم! أنا يوم جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتنمني فإني لا أعود إلى يوم الوعيد"!

الوقت - أو الزمن - الذي يترجم عن نفسه في الليل والنهار، وفي ساعات العمل، يعد العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل، ولا تسترد إذا ضاعت، ذلك أن العملة الذهبية يمكن أن تضيع، وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة، ولا أن تستعيدها إذا مضت[2].

الوقت - إذن - يمكن أن يتحول إلى (ثروة حضارية) و(قيمة اجتماعية) وتنبهنا كثير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية إلى قيمة الوقت، وأهمية استغلاله في تحقيق الرسالة الحضارية للإنسان. فالوقت نعمة سخرها الله للإنسان يستثمرها استثماراً حضاريّاً، قال (تعالى): ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ١٤/ ٣٣-٣٤].

وفي الحديث عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: قال رسول الله ﷺ: "نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس؛ الصحة والفراغ"[3]،

---

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ١٣٩.
(٢) مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ١٤٠.
(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ١/ ٣٤٤.

وقوله: "مغبون"؛ أي ذو خسران، والفراغ معناه اتساع الوقت مع خلوه من العوائق والشواغل.

وما دام (الوقت) في الثقافة الإسلامية ولدى العقل المسلم نعمة مسخَّرة، ومادة أولية من مواد الحضارة فقد لفتت أنظارنا كثير من النصوص إلى خطورة عدم تفعيل هذه النعمة تفعيلاً حضارياً بحيث تصير عدماً، ويضيع الوقت الزاحف صوب التاريخ هباءً كما يهرب الماء من ساقية خربة[1]؛ لذلك فنحن مسؤولون عن تفعيل نعمة (الوقت) وعدم التفريط فيها، فقد ورد عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن شبابه فيم أبلاه، وعن عمره فيم أفناه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن علمه ماذا عمل فيه»[2]. هذه أربعة أسئلة توجَّه للمسلم يوم القيامة؛ منها سؤالان عن كيفية استثماره لعنصر الوقت؛ كيف أمضى عمره كله بجميع المراحل التي مر بها منذ بدء سنّ التكليف بالخطاب الإلهي حتى انتهائه، ثم سؤال خاص بفترة العطاء والانطلاق في الحركة، وهي فترة الفتوة والشباب بصفة خاصة، الأمر الذي يدل على وجوب تحويل الوقت إلى ثروة حضارية ووعاء لحركة الإنسان الساعية إلى تحقيق الاستخلاف والإعمار في الأرض، وهذا هو معنى (الاغتنام) الذي يؤمر به المسلم في الحديث الشريف عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) أن رسول الله ﷺ قال: «اغتنم خمساً قبل خمس: حياتك قبل موتك، وصحتك قبل سقمك، وفراغك قبل شغلك، وشبابك قبل هرمك، وغناك قبل فقرك»[3].

---

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ١٤٠.

(٢) الإمام ابن العربي المالكي: عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ت، أبواب صفة القيامة، ٢٥٣.

(٣) الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت، كتاب الرقاق، ٤/٣٠٦.

هذه قيمة (الوقت) في الثقافة الإسلامية، وما يجب أن يتربى عليه سلوك الفرد، حتى يعطي للوقت قيمته، وأن يستثمره استثماراً حسناً، فلا يضيع سدى، ولا يمر كسولاً في حقلنا؛ فترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة.

ورغم ذلك فنحن -في العالم الإسلامي- نعرف شيئاً يسمى (الوقت) ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى (عدم)؛ لأننا لا ندرك معناه، ولا تجزئته الفنية؛ لأننا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة، وثانية. ولسنا نعرف إلى الآن فكرة (الزمن) الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالتاريخ، وبالنهضة العلمية في عصرنا. وبتحديد فكرة (الزمن)، يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا، هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد، هو مفهوم (الزمن) الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوين المعاني والأشياء، فالحياة والتاريخ الخاضعان للتوقيت - كان وما يزال - يفوتنا قطارهما، فنحن في حاجة ملحّة إلى توقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نعوض تأخيرنا، وإنما يكون ذلك بتحديد المنطقة التي ترويها ساعات معينة من الساعات الأربع والعشرين التي تمر على أرضنا يومياً"[1].

ثانياً- الثقافة الإسلامية والبناء الحضاري

في هذه النقطة يُعنى البحث بدراسة مفهوم الثقافة الإسلامية في علاقتها بعناصر بناء الحضارة في الرؤية الإسلامية على نحو ما سبق. وإذا ما نظرنا إلى العناصر الأولية السابقة: (إنسان الحضارة)، (موجودات

---

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ١٤.. عن أهمية الوقت في حياة المسلم، وكيف ينظمه من منظور الشريعة، وكيف يملؤه بالأعمال والقيم النافعة، راجع: د. يوسف القرضاوي: الوقت في حياة المسلم، القاهرة: دار الصحوة.

العالم)، (الوقت)، على أساس أن الحضارة ناتج هذه العناصر على نحو آليّ، فلِمَ لا يوجد هذا الناتج تلقائياً حيثما توافرت هذه العناصر الثلاثة؟ إننا قد نرى في تاريخ الشعب الواحد فترات خالية من الحضارة؛ لأن الشعب لم يدخل في عملية التحضير بل خرج منها في ظروف معيّنة يقع فيها الأفول، كما هو واقع الحال في العالم الإسلامي[1].

وقد تتوافر هذه العناصر، ويحدث المزج بينها فعلاً، ونرى الحضارة ثمرة للتفاعل بين هذه العناصر الثلاثة، ولكن يبقى أنه ليس من المحتَّم التلازم بين الحضارة من حيث هي، وما قد تستهدفه أو يتوقع منها من مبادئ الحق والخير للإنسان، فقد تهتدي حضارة ما إلى سبيل هذه المبادئ فتحققها، وقد لا تهتدي إليها فتتنكّب عنها، إذ هي ليست أكثر من ثمرة الجهود المبذولة من قبل الفكر الإنساني، للاستفادة من هذه الأجهزة الكونية المتناثرة حولنا، أما هل يوفَّق أصحاب هذه الجهود إلى استعمال هذه الأجهزة على وجه مفيد للإنسانية عموماً أم من الممكن أن يتورطوا في استعمالها على وجه غير مفيد؟ فهذه قضية أخرى لا شأن للحضارة -بمعنى التفاعل بين العناصر الثلاثة- بها.

ورُبَّ حضارةٍ عصفت بسعادة أمة بأسرها، وبدّدت مقومات أمنها ورخائها، ورُبَّ حضارةٍ أخرى رفعت أمةً من الناس إلى أعلى درجات السعادة والرخاء، مع توافر القاسم المشترك بينهما؛ وهو أن كلاً منهما كان ثمرة لتفاعل الإنسان مع الكون والحياة بقطع النظر عن شكل الثمرة وآثارها؛ ضارّة كانت أو نافعة.

واقع الحال أن البلاء والشرور الذي قد تحمله الحضارة للناس، مردُّه إلى أحد سببين:

---

(١) انظر: د. سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ٨٧. مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ٤٥.

الأول- رعونات النفس الإنسانية وأهواؤها، فإن من شأنها -إذا تركت على سجيتها- أن تحمل أصحابها على بسط أسباب الظلم والطغيان، وإيقاد نيران الشرور والفتن على وجه الأرض. وإنما تصبح الإمكانات العلمية والقدرات البشرية عندئذ أسلحة في يد أصحابها؛ لإيقاد مزيد من تلك النيران.

الثاني- أن الناس كانوا، ولا يزالون، يبحثون عن حقيقة كلٍّ من الخير والشر دون أن يعثروا عليها، فقد ضلُّوا عنهما بسبب وقوعهم في متاهات من المواضعات والأعراف النسبية، وبسبب عدم اتفاقهم على مقاييس ثابتة لمعنى كل من الخير والشر. فكان من آثار ذلك أن أصبحت الجهود الحضارية تجارب اجتهادية متناقضة في أكثر الأحيان، في نطاق السعي إلى ما يُظَنُّ أنه الخير والسعادة للإنسان.

من خلال هذين السببين يبرز ما نسميه بمشكلات الحضارة في تاريخ الحياة الإنسانية، ويتجلى السرُّ الخفي، في أن المجتمع الإنساني شَقِيَ، في كثير من الأحقاب، بمساعيه الحضارية وجهوده العلمية، أكثر مما سَعِدَ بها، وتلك هي المشكلة التي لا سبيل إلى حلها إلا بالإصغاء إلى إرشادات خالق هذه العناصر الثلاثة: الإنسان، والكون، والزمن[1].

وهكذا تبدو الحضارة في حاجة ماسّة إلى الدين كي تتزود منه الحركةُ الحضارية بقواعد التفاعل، وكي يضع المنارات لها على الطريق، كَيْمَا تصل إلى أغراضها في دفع الشقاء عن الإنسان، وتعزيز سعادته المنشودة، وهذا عند (مالك بن نبي) هو "مركَّب الحضارة"؛ أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، فكما يدل عليه التحليل التاريخي، نجد أن هذا المركب موجود فعلاً، إنه الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، مرجع سابق، ٢١-٢٢.

فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، ولا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعةً ومنهاجاً... ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلاً لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة يذهب وقته هباء لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، راكدة خامدة، وبعبارة أصح، مكدسة لا تؤدي دورًا ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء... نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة "اقرأ" التي أدهشت النبيَّ الأميَّ وأثارت معه وعليه العالم. فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ، حيث ظلت قروناً طوالاً تحمل للعالم حضارة جديدة، وتقوده إلى التمدن والرقي[١].

إن الثقافة أو الأفكار والنشاط العقلي هو الذي يسهم، جنباً إلى جنب مع قوى الإنسان الأخرى -والعوامل الأخرى- وطاقاته المتشعبة، في صناعة الحضارات وليس العكس مما تقول به بعض النظريات التي أكدت رجعيتها آخر معطيات العلم الحديث... صحيح أن الصيغة الحضارية تؤثر في العملية العقلية، وتؤدي دوراً أكيداً في توجهاتها.. ولكن مفتاح الحركة، والكلمة الفاعلة فيها هي للعقل أولاً وأخيراً. ومن هنا كان قيام الدين الجديد بتشكيل عقلٍ إسلاميٍّ فعّال، ومن خلال تحولات جذرية على المستويات كافة، التصورية، والاعتقادية، والمعرفية والمنهجية... كان هذا إرهاصاً لمولد طاقة حضارية فذّة، كان لابد -مع العناصر الأخرى- أن تلد عطاءها المتواصل؛ بعد أن نضج الجنين في رحمٍ تهيأت له شروط الميلاد الميسور[٢].

---

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ٤٦، ٥٠-٥١.

(٢) د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ٨٠.

وهنا يثور سؤال هام يتعلق بمضمون الثقافة الإسلامية التي شكلت العقل المسلم، وألفت بين العناصر الأولية للحضارة -الوقت والكون والإنسان- من خلال إعادة صياغة الإنسان، والمجتمع المسلم، وأخرجت الأمة المسلمة التي أقامت أركان الحضارة وانطلقت تحمل مشاعلها في أرجاء الأرض.

■ جوهر مفهوم الثقافة الإسلامية

يتجه البحث في هذه الجزئية إلى تحليل بنية الثقافة الإسلامية في مكوناتها وتركيبها الداخلي باعتبارها العنصر المعنويَّ في بناء الحضارة الإسلامية الذي يثير التفاعل بينه وبين العناصر الأخرى، فيحدث (الإقلاع) أو (البعث الحضاري)، وذلك بفعل إعادة تشكيل العقل المسلم في نظرته الجامعة، ورؤيته الكلية للكون والحياة، وموقع الإنسان في سياق هذا الوجود، وإعادة صياغة هذا الإنسان في سلوكه وطريقة عيشه، والعلاقة بينه وبين المجتمع الذي ينتمي إليه.

والأمم - بلا ريب - تختلف في ثقافاتها اختلافاً كبيراً، فمنها ما تتجه ثقافتها إلى الروح، ومنها ما تتجه إلى العقل، ومنها ما يتجه إلى الحسّ أو المادة، ومنها ما يجمع بينها جميعاً. من الثقافات ما يتصل بالأرض، ومنها ما يتصل بالسماء، ومنها ما يتصل بهما معاً، منها ما يعترف بالله رباً خالقاً، ولا يعترف به إلهاً معبوداً، ومنها ما يعترف به معبوداً ولا يعترف به حاكماً أعلى، من حقه أن يأمر وينهى ويشرّع لعباده، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ومنها ما يجمع لله هذه الأمورَ كلها، فهو لا يبغي غير الله ربّاً، ولا يتخذ غير الله إلهاً، ولا يبتغي غير الله حكماً. ومنها ما لا يعترف لله بشيءٍ من ذلك، إنما يؤلّه نفسه، أو يؤلّه أحداً من جنسه، ويزعم أن الله لم يخلق

الإنسانَ، وإنما الإنسانُ هو الذي خلقَ الله، أي اخترع فكرة الألوهية ليخدع بها نفسه، أو يخدع بها الآخرين، ويلهيهم عن المطالبة بحقوقهم المنهوبة بما يوعدون به في الآخرة المزعومة، وبهذا تُخدَّر الشعوب والجماهير بأفيون الدين(١).

وهناك مَنْ تحدث عن نوعين اثنين من الثقافة بحسب المصدر الذي تصدر عنه وتنبثق منه، ثقافة إسلامية تقوم على قواعد التصور الإسلامي، فهي تنبثق عن الإسلام؛ بمعنى أن إطارها المرجعي هو الوحي: قرآناً وسُنّة، والنوع الآخر ثقافة غير إسلامية تقوم على قاعدة من الفكر البشري باعتباره الإطار المرجعيَّ لها، ويقوم هذا الرأي على أساس النظر إلى المجتمع الإنساني على أنه نوعان من حيث طبيعة العقيدة والفكر المسيطر أو الحاكم لهذا المجتمع: مجتمع إسلامي تسيطر عليه العقيدة الإسلامية شريعةً ونظاماً، وخُلقاً وسلوكاً، ومجتمع غير إسلامي لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته وتصوراته(٢).

ولا شك أن المجتمعات الإسلامية تسودها الثقافة الإسلامية - بالمفهوم الذي يتم تحليله بعد - باعتبارها إطاراً عاماً أو نوعاً من الثقافة المشتركة العامة التي تضم بين ثناياها وفي إطارها أنواعاً من الثقافات الفرعية التي تنشأ نتيجة لتباين الواقع الاجتماعي، والعادات والتقاليد المحلية التي يفسح الإسلام مجالاً لنشوئها والاعتراف بها وفق ميّزةٍ مهمة من مزاياه هي (المرونة)(٣).

---

(١) د. يوسف القرضاوي: ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ١٩.

(٢) راجع سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق، د. ت، ١٥. وما بعدها.

(٣) في خاصة (المرونة) في الإسلام راجع: د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠١هـ/ يوليه ١٩٨١، ١٩٦ وما بعدها.

وبهذا يمكن القول بأن الثقافة الإسلامية هي كل ما يدخل في تكوين تصور المسلم عن الحياة، والكون، والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، وبخالق الوجود كله، وما يتعلق بتفسير النشاط الإنساني كله نشاطَ أفراد أو مجتمعات، وهو المتعلق بالنظرة إلى (الإنسان) نفسه وإلى (حركة تاريخه) وما يختص بتفسير نشأة هذا الكون، ونشأة الحياة، ونشأة هذا الإنسان ذاته، من ناحية ما وراء الطبيعة، كما يتضمن (مفهوم الثقافة الإسلامية) ما يتعلق بالمبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التي تنظم الحياة أفراداً وجماعات، وتتعلق بالأخلاق، والآداب، والتقاليد، والعادات، والقيم والموازين التي تسود مجتمعه وتؤلّف ملامح هذا المجتمع[١].

الثقافة بهذا المضمون، هي الصورة الحية لشخصية الأمة الإسلامية، وتكون مجموعة الصفات والمقوّمات الفكرية والخُلقية التي تشكّل الإنسان المسلم، وتحدد من ثمَّ ملامح شخصية الأمة، وقوام وجودها، وهي التي تضبط سيرها في الحياة (أسلوب حياتها) وتحدد اتجاهها فيها (غاياتها)، إنها عقيدتها التي تؤمن بها وبمبادئها التي تحرص عليها، ونظمها التي تعمل على التزامها، وتراثها الذي تخشى عليه من الضياع والاندثار، وفكرها الذي تريد له الذيوع والانتشار، ومن هنا فلا يعرف في تاريخ الأمم -ماضيها وحاضرها- أن واحدة منها أهملت في نشر ثقافتها، أو تركتها تذوب في ثقافة غيرها، أو تتلاشى في عقول أبنائها لتحل محلها ثقافات أخرى طارئة[٢].

وقد أُلمع من قبل إلى أن (الثقافة الإسلامية) تنبثق من إطار مرجعي، تنبع منه، وعنه تصدر، هذا الإطار يتمثل في الوحي: قرآناً وسُنَّةً، فوصف

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ١٢٧.
(٢) د. عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ١٣.

الثقافة هنا بـ (الإسلامية) وتقييدها به، إنما هو وصف لمصدرها وإطارها المرجعي، وهذا الإطار ذاته هو الذي حدد مصادر المعرفة والثقافة الإسلامية، بمصدرَيْن: الوحي، والوجود، ويتخذ من العقل والحواسّ وسائل إدراك، وقد يمثل العقل نفسه مصدراً في بعض الأحيان لبعض أنواع المعارف. والإسلام - في شموله وتوازنه - لم يغفل مصدراً واحداً من مصادر المعرفة فلم يعطه اعتباره، ولم يضعه موضعه اللائق به، ودرجته الجدير بها، كما لم تسمح خاصية (التوازن) فيه بطغيان أي مصدر على مصدر آخر؛ فالوحي - وإن كان أوثق المصادر وأقواها - له مجالاته وميادينه ومواضع هيمنته، والكون والحياة والأحياء كذلك مصادر معرفة (وثقافة) - بعد الوحي - لكل منها ميدانه، وإلى كل مصدر من هذه المصادر، وجّه الإنسانَ لتلقي المعرفة[1]، واكتساب الثقافة عبر قراءتين متدبرتين متلازمتين: قراءة في الكون والوجود لاكتشاف أسرار الخلق، وعلاقات الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها، وسُننها، وإدراك القدرة الإلهية المدبرة لها للوصول إلى توحيد الربوبية، وتوحيد الصفات المحرِّرة للوجدان الإنساني من كل ضغط، المطلقة لطاقات العقل الإنساني في الوجود، المهيئة له للاستفادة من قوانين الاستخلاف والتسخير. ومن الأدلة على هذه القراءة الكونية مصدراً للمعرفة والثقافة الآياتُ الآتية: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٨٥] وقوله (تعالى): ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [عبس: ٨٠/ ٢٤-٣٢]، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٢٠].

---

(١) د. طه جابر العلواني: مقدمة كتاب د. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين العقل والوحي، مرجع سابق، ١٢.

القراءة الثانية في الكتاب المسطور، والوحي المنزّل المنشور للوصول إلى توحيد الألوهية من خلال التدبر والتفهم لتجليات القدرة الإلهية البارزة في نشاط الظواهر وحركاتها ووجودها وتفاعلاتها، والسنن والقوانين التي تحكم ذلك، وكلها صنعُ الله الذي أتقن كل شيء؛ والانطلاقِ نحو حفظ الأمانة، والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة (الشهود الحضاري) و(إخراج الأمة الوسط) و(بناء الأمة الخيرة)[1].

ومن الأدلة على هذه القراءة، وهذا المصدر المعرفي للثقافة قوله (تعالى): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٤٧/ ٢٤] ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٣٨/ ٢٩] ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٣٩/ ١٨].

ومن منطلق التحديد الدقيق لجوهر مفهوم (الثقافة الإسلامية)، باعتبارها (المركَّب الفاعل) والعنصر الحيوي في بناء الحضارة، يقوم التساؤل حول الوحدات أو المفردات التي من مجموعها تتكون تركيبة الثقافة الإسلامية المتحصلة من القراءتين السابقتين.

■ تركيبة الثقافة الإسلامية

يمكن الحديث عن مكوِّنَيْن للثقافة الإسلامية، وهما يتوازيان مع القراءتين السابقتين: قراءة الوحي وقراءة الوجود، وكل مكوِّن من هذين المكوِّنين مركَّب من عدة مفردات؛ فأما المكوِّن الأول فهو عالم النظر المجرّد، المستقَى من عالم النصوص؛ أعني نصوص الوحي بعلومه

---

(١) د. طه جابر العلواني: تصدير كتاب د. عماد الدين خليل، حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ١٠.

ومعارفه. وأمّا المكوّن الثاني فهو (الواقع)، بعوالمه المتباينة والعلاقات البينية لهذه العوالم، وهو ضرورة لازمة لعالم النظر المجرد؛ لأن الوحي ما جاء إلا ليحكم عالم الواقع ويسيّره نحو الغاية التي استهدفها الأول، فالربط بين المكوّنين غاية الشريعة.

ويمكن أن نلمح أهمية عوالم الواقع بوصفها من مكونات الثقافة الإسلامية من خلال إشارات الإمام الشاطبي إلى هذه القضية، حين يقرر "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الآجل والعاجل"، وميدان (المصالح) هو الواقع الاجتماعي، كما يقرر أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ... وحفظُ الشريعة لا يكون إلا بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها (أي في الواقع)؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقَّع فيها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العَدَم، أي حفظها من مصادر التهديد من عالم الأفكار المضادة في الواقع، سواء في ذلك المخاطر الواقعة أو المتوقعة.. ولقد أشار إلى أن من مقاصد الشارع في وضع الشريعة أنها وُضعت للتكليف بمقتضاها، وهذا يقتضي المعرفة العميقة بواقع الناس وأحوالهم وقدراتهم وطاقاتهم على القيام بالتكاليف الشرعية، وأوصافهم الظاهرة والباطنة[١].

من هذه المواضع - وغيرها - التي أشار فيها الإمام الشاطبي إلى الصلة الوثيقة بين مقاصد الشريعة والواقع الاجتماعي، نتبين أن ثقافة الواقع وعلومه وعوالمه جزء لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية، وأن حصر وقصر مفهومها على "معارف الوحي وعلومه" أي على "عالم نصوص الوحي" إنما هو بتر لأحد شقيها وإظهار لوجهٍ واحد من أوجه الثقافة

---

(١) الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ٢/٤، ٧، ٨.

الإسلامية. وفي هذا الإطار لابد من أن نفرق بين (المجالين) أو (المكوِّنين) من الناحية المنهاجية، فعلوم الوحي ومعارفه (عالم النصوص) لها مناهجها وآلياتها، بقواعدها وضوابطها، أما عالم الواقع وعلومه فله مناهجه وأدواته التي تناسب دراسة الواقع الإنساني بأبعاده المختلفة.

ومن هذا المنطلق يتعرض البحث بإيجاز لمكوِّني الثقافة الإسلامية:

أولاً- مضمون عالم النصوص

أُلمع فيما سبق إلى أن نصوص الوحي قرآناً وسُنّة، هي الإطار المرجعي للثقافة الإسلامية، وهذه النصوص تشتمل على أنواع من المفردات التي تدخل في تكوين الثقافة الإسلامية، نشير إلى بعضها في الآتي[1]:

١-**المبادئ العامة**: تشتمل نصوص القرآن -ومثلُها نصوص السُّنة- على كثير مما يمكن أن يطلق عليه (المبادئ العامة)، و(المبدأ) يكاد يكون قاعدة أو مقصداً ينبغي أن يحقق في الواقع مثل قوله (تعالى): ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٤]، فهذا مبدأ عام يصلح في الاجتماع البشري، وفي التربية، وفي أنواع من العلاقات في مجالات السياسة أو الاقتصاد والقانون، ومثله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٩].

نلاحظ أن المبدأ يستبطن قيماً مثل (منع الظلم) في قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ يعني أن الإعدام قصاصاً يتغيّا الحياة، ولابد أن يتم بعدالة، وأن يتغيّا الإصلاح وليس التشفّي، ومن ثم فإن الثقافة الإسلامية لا تنادي بإلغاء عقوبة الإعدام، كما ينادي

---

(١) اعتمد الباحث في بناء إطار هذه المفردات على: د. علي جمعة: الثقافة العربية والإسلامية: إشكالية الثوابت والمتغيرات، محاضرة أُلقيت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة افتتاح الموسم الثقافي الثالث ٢٠٠٣/ ٢٠٠٤م لبرنامج حوار الحضارات (تسجيل كاسيت).

مدّعو حقوق الإنسان، ذلك أن الإعدام في الثقافة الإسلامية سبيل إلى منع الفساد الفعلي في الكون.

٢- الأحكام الفقهية: وهي وصف الأفعال الصادرة من المكلّفين، من ناحية طلب الشارع لفعلها أو تركها أو التخيير بين الفعل والترك، وهي خمسة أوصاف: الواجب، والمحرم، والمندوب، والمكروه، والمباح[١]، وهذا موضوع علم الفقه، ومثل الحكم الفقهي في القرآن: أقم الصلاة... أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة.. وهنا ينبغي التمييز بين الأحكام الفقهية بهذا المعنى، والمبادئ العامة، حيث إن المبدأ، وإن حمل حكماً خفياً بمنع الظلم مثلاً كما سبق، إلا أن المبدأ ليس حُكماً.

٣- السُّنن والنواميس: المقصود (بالسُّنن والنواميس) باعتبارها من مفردات الثقافة الإسلامية المستفادة من نصوص القرآن والسُّنة، هي ما بيَّنَ الله -تعالى- للإنسانية من طرق واتجاهات الأمم السابقة، التي جعلها الله قوانين ثابتة في البشر والوجود كله دون أن تتغير هذه القوانين أو تتبدل: كما قال (تعالى): ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٩] والواقع أن السُّنن الإلهية في كتاب الله يمكن أن تقسَّم إلى: سُنن كونية تتعلق بالكون، وسُنن نفسية تتعلق بالنفس البشرية، وسُنن اجتماعية تتعلق بالاجتماع البشري، وسُنن تاريخية تتعلق بحركة الزمان، .. إلخ. ومن أمثلة تلك السنن والنواميس التي وردت في القرآن قوله (تعالى): ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: ١٠٠/٦] ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٧/٨٣] ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٧/١٦][٢].

---

(١) راجع تفاصيل أنواع الحكم الشرعي في: د. زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٨٣ وما بعدها.

(٢) راجع نماذج من سنن ونواميس قيام الحضارات وسقوطها، وسنن التجدد
=

ويهدف القرآن الكريم من إيراد هذا السنن والنواميس، والتأكيد على ثباتها وديمومتها، أن يحولها إلى دافع حركي، يفرض على الجماعة المؤمنة أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعات البشرية السابقة إلى الدمار، وأن تحسن التعامل مع قوى الكون والطبيعة مستمدة التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه[١].

٤- مقاصد الشريعة الإسلامية: فالشريعة الإسلامية المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين، بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً، ورُوعي في كل حكم منها إما حفظ شيء من الضروريات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة، والتي لولاها لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة، وإما حفظ شيء من الحاجيات كأنواع المعاملات، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج؛ وإما حفظ شيء من التحسينيات، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات... ولا يخلو باب من أبواب الفقه -عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها- من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، التي لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها[٢].

فمقاصد الشريعة، إذن، هي المعاني والأسرار أو الحكم التي هدف الشارع إلى تحقيقها وحفظها ورعايتها؛ سواء عند كل حكم من

= والاستبدال الحضاري في: محمد هيشور: سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، مرجع سابق.

(١) د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ٧٠.

(٢) محمد عبد الله دراز: مقدمة كتاب الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ١/ ٣.

أحكامها، أو في مجموع أحكامها وبنائها الكلي، وهي تكمن في أعيان المصالح الكلية الخمس السابقة (الدين، النفس، والعقل، والنسل، والمال)[(١)].

هذه المقاصد أمور كلية، ومكونات أساسية في الثقافة الإسلامية، ومظلة لها، وهي بمنزلة النظام العام ليس عند المسلمين فقط بل للعالمين، والخروج عليها يقوض النظام العام والآداب العامة؛ ولذلك يحكم على من يستهين بهذه الكليات بأنه خارج عن الإسلام الذي جاء به النبي ﷺ؛ لأنه رأى بهواه وشهوته وعوائده وتقاليده أن حفظ النفس مثلاً ليس من الضروريات، أو أن يستحل أموال الآخرين وأملاكهم بغير حق، وأن حفظ هذه الأموال والأملاك ليس من الضروريات؛ ومن ثم فإن مثل هذا يكون قد خرج عن الجادة، وليس مكوّنات عقله وثقافته كمثل عقل المسلمين وثقافتهم[(٢)].

٥-**القواعد الفقهية**: هي تلك القضايا الكلية التي تندرج تحتها مجموعة من الأحكام الشرعية المتشابهة تشابهاً يجعلها مندرجة تحت تلك القضايا الكلية، وعرَّفها بعضهم بأنها الحكم الأغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة.

وهذه القواعد على أنواع: منها قواعد هي ذاتها نصوص من القرآن والسُّنة، أو مستمدة منها مباشرة مثل: "المشقّة تجلب التيسير" مستمدة من قوله (تعالى): ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥]، ومثل: "إنما الأعمال بالنيات" حديث شريف، وهناك قواعد فقهية لم تستنبط من القرآن والسُّنة، بل استنبطت من

---

(١) التفاصيل في د. فوزي خليل: المصلحة العامة من منظور إسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ٨١ وما بعدها.

(٢) من محاضرة د. علي جمعة، مرجع سابق.

استقراء الأحكام الفرعية صعوداً بها إلى القاعدة الفقهية العامة التي تحكمها[1].

والقواعد الفقهية مؤشّر إلى نوع من الفكر المستقيم، والانضباط الذي تتصف به الثقافة الإسلامية في أسسها، وضوابطها، كما أن هذه القواعد في طبيعتها كليات؛ أي يدخل تحتها أحكام الوقائع والأفعال الفرعية المنضوية تحتها، وهي مجردة تجاوزت في تجرُّدها الزمانَ والمكانَ والأشخاصَ والأحوالَ.

٦- **القيم الأخلاقية**: وهي تكوّن النسق الأخلاقي للشخصية المسلمة الذي يهدف الإسلام إلى ترسيخه في المجتمع، هذا النسق للقيم الأخلاقية مقصد رئيس من مقاصد بَعْثِ رسول الله ﷺ، قال (تعالى): ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٦٢/٢]، فتزكية الأنفس وتطهيرها بالإيمان وتعليم المؤمنين القرآن والحكمة، أي السُّنة، من المهام الجليلة للرسول ﷺ، وما يتم ذلك إلا بتعليمهم القيم الأخلاقية، وتربية نفوسهم عليها؛ وهذا ما يبينه قول رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[2].

وقد نبَّه الراغب الأصفهانيُّ إلى الفرق بين (أحكام الشريعة) التي تتعلق بالأوامر والنواهي: افعل ولا تفعل، وهي الأحكام التكليفية التي يهتم بها الفقهاء، وبين (مكارم الشريعة) التي يهتم بها الحكماء، أما (مكارم الشريعة)، فمبدؤها: طهارة النفس بالتعلم، واستعمال العفة

---

(١) انظر: د. جمال الدين عطية: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. ن، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م، ١٣١.

(٢) الإمام البخاري: الأدب المفرد، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت، باب حسن الخلق، ٤٢.

والصبر والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان، فبالتعلم يُتوصل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحَّح الأفعال، ومَنْ حصل له ذلك فقد تدرَّع المكرمة المعنية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣]، وصلح لخلافة الله (تعالى) وصار من الربانيين والشهداء والصادقين[١].

٧- حقائق إيمانية ومعارف إنسانية: من مكونات الثقافة الإسلامية ومفرداتها، بالإضافة إلى ما سبق، حقائق إيمانية تتعلق بعالم الغيب، والعالم غير المنظور لنا، والذي لا تدركه حواسنا مما لا يعرف إلا بالوحي، وهذه الحقائق تتعلق بالله، وصفاته، وأفعاله، والملائكة، والجنّ، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم، والحياة البرزخية، والحشر، والصراط، وتفاصيل أشراط الساعة وآخر الزمان، والجنة والنار... إلخ.

ومن تلك الحقائق الإيمانية والمعارف الإنسانية التي تدخل في مكونات الثقافة الإسلامية أخبار عن وقائع ماضية؛ عن بدء الخلق وعن الرسل والأنبياء مما لا يدخل في دائرة التاريخ العادي وأدواته، ولا يعرف إلا عن طريق الوحي بوصفه الإطار المرجعيّ للثقافة الإسلامية، وهناك معارف إنسانية يزخر بها القرآن الكريم والسُّنة النبوية، مما سبقت الإشارة إليه من السُّنن الاجتماعية والنواميس الكونية، والعبر المستفادة من قصص وأحوال الأمم السابقة، مما يدخل في نسيج الثقافة الإسلامية ومكوناتها، وهناك مما يدخل في هذه المفردات المكونة للثقافة الإسلامية ما يتعلق بأصول الحكم وقواعد السياسة الإسلامية مما عرف بالسياسة الشرعية، وأصول المعاملات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية..

---

(١) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة د. أبو اليزيد العجمي، المنصورة، دار الوفاء، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ٩٣ وما بعدها.

٨- اللغة العربية والثقافة الإسلامية: أشير سابقاً إلى أن الإطار المرجعيّ للثقافة الإسلامية هو الوحي قرآناً وسنة، واللغة العربية هي لسان الإسلام؛ لسان قرآنه وسنة نبيه، ولسان عبادته، ولسان التفاهم المشترك بين علمائه، والعروبة هي وعاء الإسلام، ورسول الإسلام عربي، وصحابته الذين تربَّوْا في حجره عرب، ومنطلق الإسلام من أرض العرب، ومساجد الإسلام الكبرى، التي لا تشد الرحال إلا إليها كلها في أرض العرب[١].

ومن هنا فإن اللغة العربية تعتبر مكوناً رئيساً من مكونات الثقافة الإسلامية، وضرورة لا غنى عنها لفهم الإسلام وتكاليف الشريعة. ومن مقاصد الشارع في وضع الشريعة، وضعها للإفهام؛ بمعنى أنه قصد قابليتها للفهم والاستيعاب لخطاب التكليف الذي جاءت به، وفهم المقاصد التي ترمي إلى تحقيقها في واقع الناس، ولا يتأتّى هذا على الوجه الصحيح إلا باللغة العربية؛ ذلك أن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسُن الأعجَمية، وهذا مبيَّنٌ في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرَّب الذي من أصل كلامها... ومن هنا فإن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمِه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله (تعالى) يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ١٢/٢] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ٢٦/١٩٥]، إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهُّمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلُّب فهمه من غير هذه الجهة[٢]؛ لهذا لزم أن تكون اللغة

---

(١) د. يوسف القرضاوي: ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق؛ مرجع سابق؛ ٢٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق، ٢/٤٩-٥٠.

العربية عنصراً أساسيّاً في تركيبة الثقافة الإسلامية، بل هي روحها السارية، التي لا حياة لها، إن انفكت عنها هذه الروح.

هذا فيما يتعلق بجوهر الثقافة الإسلامية ومركّب بنيتها انطلاقاً من عالم نصوص الوحي الذي يشكل هذه الثقافة ويصبغها بصبغته، ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ٢/ ١٣٨] يبقى الوجه الآخر للعملة، المكمِّل لبنية الثقافة الإسلامية، ألا وهو ثقافة الواقع الاجتماعي.

ثانياً- عالم الواقع والثقافة الإسلامية

من لوازم الثقافة الإسلامية ولبنة أساسية في بنائها، ما يتعلق بالواقع من ثقافة ومعرفة أساسية، ويقصد بعالم الواقع: الواقع التاريخي (ذاكرة الأمة) من جانب، والواقع الاجتماعي من جانب آخر، حيث الماضي جزء من الحاضر، والحاضر جسر نحو المستقبل.

إن التاريخ بالنسبة إلى الأمم، ليس مجرد ماضٍ انتهى، بل هو بالنسبة إلى الأمم الحيّة جزء من النهر الكبير الذي تتدافع بين شطآنه أمواج حضارتها، فيكاد الماضي ينسكب في الحاضر ويكاد يذوب بين معبري الماضي والمستقبل، وليس التاريخ مجرد أحداث جامدة إلا لهؤلاء الذين فقدوا وعيهم بذاتهم وحضارتهم، ووقفوا عراة يتسوّلون من هنا وهناك بعض فتات الحضارات المحيطة بهم.. إن التاريخ هو الكنز الذي يحفظ مدخرات الأمة في الفكر والثقافة والعلم والتجارب، وهو الذي يمدها بالحكمة التي تقتضيها رحلتها في الزمان تجاه تقلب الأحداث[1].

ومن هنا فإن فقه التاريخ ضرورة لكل أمة تريد أن يبقى لها دور متميز في التاريخ، وهو بالنسبة إلى أمتنا أشد ضرورة، بل شرط وجودها؛ ذلك

---

(١) د. عبد الحليم عويس: فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين، القاهرة: دار الصحوة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ٥.

أن سيرة النبي ﷺ مصدر من مصادر الاستمداد للدروس الاجتماعية والحضارية في بناء الإنسان، وبناء المجتمع والحضارة، كما أن قصص الأنبياء مع أقوامهم في الكتاب والسُّنة، باب يدخل منه المسلمون الحياةَ من مساراتها الصحيحة ويدركون سُنن التسخير، ويتحققون بالعبرة[١]، قال (تعالى): ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١٢/ ١١١].

وعلى هذا فإن ثقافتنا الإسلامية، موصولة بالواقع التاريخي لعطاء النبوات السابقة، كما نقلها القرآن الكريم، وسُنة النبي الخاتم، وهي استمداد من السيرة العطرة للنبي محمَّد ﷺ وخلفائه الراشدين، وتنطوي على عطاء القرون الأخرى من علوم إسلامية: فقهية، وقرآنية، وعلوم لغوية وأدبية، وتجريبية، وعلوم الدفاع عن العقيدة بمناهج كلامية، وهو ما سبق أن أطلق عليه "عالم نصوص الوحي"، ولا نستطيع إغفال الفتوحات الإسلامية، ولا صفحات الأمويين والعباسيين والأيوبيين والمماليك والعثمانيين - على الرغم من أخطائهم - من طوايا الثقافة الإسلامية ومحتواها[٢].

إذا كان الوعي بتاريخ الأمة جزءاً من الثقافة الإسلامية؛ لأنه الواقع الاجتماعي الماضي بالنسبة إلى الأمة الإسلامية، فإن الوعي بحاضرها الاجتماعي أوثق حالاً بثقافتنا، ومن دون هذا المكوّن تكون الثقافة أشبه بالأعمى والأصم يسير وسط الزحام، إذا قام من كبوة ما يلبث أن يقع في أخرى، ومن ثم فلن يصل إلى هدفٍ ولن يدرك غايةً من سيره.

إن الوعي بالواقع الاجتماعي بوصفة مكوناً من مكونات الثقافة الإسلامية، لازم من لوازمها، بل هو ضروري من ضرورياتها؛ ذلك أن

---

(١) عمر عبيد حسنة: مقدمة كتاب أحمد بوعود، فقه الواقع: أصول وضوابط، كتاب الأمة، عدد (٧٥)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٣٧.

(٢) د. عبد الحليم عويس: فقه التاريخ..، مرجع سابق، ٦.

المقصود بالواقع، إجمالاً، هو الحال الذي عليه الناس بكل ما فيه من خير وشر، وسلبيات وإيجابيات، هذا الواقع هو محل الدعوة الإسلامية، وموضوع رسالتها، وإصلاح هذا الواقع ومصلحته مقصودها ومبعثها، ولن يتم تحقيق تقويم هذا الواقع وإصلاحه وتثقيفه بشرع الله إلا بالاندماج في المجتمع، والانخراط فيه، ودراسة المشاكل والظواهر الاجتماعية، ومعرفة أسبابها، وتحليل مظاهرها وأبعادها، وهذا لون من الوعي والفهم يسمى: "فقه الواقع" أو "فقه محل الحكم" أو "تحقيق المناط" عند الفقهاء، وهو المستوى التطبيقي، أو تشخيص ووصف واقع الأحكام الفقهية ومحالها وذلك في المستوى القانوني، بينما المقصود هنا الواقع الاجتماعي بأوسع معانيه، وهو ما يوازي عالم نصوص الوحي بموضوعاته الشاملة لنواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، عباداتٍ ومعاملات.

وهناك صياغة لأبعاد وعناصر الواقع الاجتماعي الذي يلزم الثقافة الإسلامية أن تنطوي على الإلمام والوعي بها، في خمسة عوالم ينبغي إدخالها في أصول الفقه باعتبارها من مكونات الفقه: عالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وعالم الأحداث والظواهر، وعالم الأفكار التي يموج بها الواقع، وعالم النظم[١]. هذه العوالم تتوزع من حيث موضوعاتها على النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا يفتح الباب على الاستفادة من معطيات العلوم الاجتماعية والإنسانية من مناهج وآليات بحثية، وأدوات تحليلية، وأطر فكرية ومعرفية بوصفها سبيلاً إلى إدراك الواقع الاجتماعي، والوعي بأبعاده.

---

(١) صياغة إطار عوالم الواقع، اعتماداً على د. علي جمعة: الثقافة العربية والإسلامية، محاضرة.. مرجع سابق، وانظر له: النموذج المعرفي والخطاب الديني، مقال بصحيفة الأهرام، ٨/ ٥/ ٢٠٠٤م، ١٣.

إن ما يلفت النظر في سيرة النبي ﷺ أنها وضعت أيدينا على أهمية معرفة الواقع معرفة صحيحة دقيقة، معرفته على ما هو عليه، سواء كان لنا أم علينا، لا معرفته كما نتمنَّى أن يكون، معرفة لكل ما يحيط بنا في هذه الحياة، ويؤثر فينا، إيجاباً أو سلباً، سواء كان واقعاً عالميّاً، أم إقليميّاً، أم محليّاً، أم شخصيّاً، واقعنا وواقع خصومنا على سواء، فقد رأينا رسول الله ﷺ يأمر أصحابه المضطهدين في مكة بالهجرة إلى الحبشة لا إلى غيرها؛ لأن بها ملكاً عادلاً رجاءَ ألا يُظلموا عنده، هذا يعني أنه كانت لديه معلومات كافية عن سهولة الهجرة إلى الحبشة من ناحية، وعن طبيعة النظام الحاكم فيها، وشخصية الحاكم ذاته من ناحية أخرى. وبناء على هذه المعرفة بالواقع صدرَ ذلك الأمر الرشيد بالهجرة إلى الحبشة.

ومن ذلك اهتمام المسلمين بموازين القوى العالمية، والوعي بالآخر الحضاري والسياسي حيث سجَّل القرآن ذلك في قوله (تعالى): ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠/ ١-٥]. كان لدى رسول الله ﷺ ومَنْ معه وعيٌ بواقع الصراع العالمي الدائر بين القوى الكبرى حينذاك؛ بين المعسكرين الكبيرين، فارس والروم، بل تفاعل مع الواقع تمثل في اغتمام المسلمين لهزيمة الروم البيزنطيين النصارى، وفرح المشركين والوثنيين بانتصار الفرس المجوس القائلين بإلهين اثنين؛ إله الخير والنور، وإله الشر والظلام، فهؤلاء أقرب إليهم من الروم أهل الكتاب، كما أن النصارى أقرب إلى المسلمين باعتبارهم أهل دين سماوي في الأصل، ووقع جدل حول مَنْ ستكون له العاقبة وتدور له الدائرة، ونزلت الآيات السابقة تفصّل ذلك.

يدخل في ذلك حرصه ﷺ على معرفة ما عنده من قوة ضاربة بإزاء القوى المعادية، المحيطة والمتربصة به، وذلك حين طلب من أصحابه -

بعد الهجرة إلى المدينة - فقال: «أحصوا لي عدد من.. يلفظ بالإسلام»، فأحصوا له، فكانوا ألفاً وخمس مئة رجل[١]، وهنا نجد الرسول استخدم لغة الأرقام، وأسلوب الإحصاء: (أحصوا..)، باعتباره من أدوات معرفة الواقع، الأمر الذي يقوم دليلاً على ضرورة الاستفادة من المعطيات الفكرية والمنهاجية للعلوم الإنسانية والكونية.

وفي إطار الحديث عن ثقافة الواقع الإنساني والاجتماعي -باعتبارها جزءاً من مكونات الثقافة الإسلامية وبنيتها- لا يفوتنا الإشارة إلى وجود موقع في هذه البنية للأعراف والعادات والتقاليد الاجتماعية.

والعُرف ما اعتاده جمهور الناس وألِفوه من فعل شاع بينهم، وهو ما يسمى العُرف العملي مثل تعارف الناس على تقسيم المهر في الزواج إلى مقدَّم ومؤخَّر، وأن المرأة لا تزفّ إلى زوجها إلا إذا قبضت بعضَ المهر، وقد يكون العرف قولياً أي لفظاً تعارفوا على إطلاقه على معنى خاص بحيث لا يتبادر إلى الذهن عند سماعه معنى غيره.

وهناك فرق بين العُرف والعادة، فالعادة أعمُّ من العرف، فهو نوع منها؛ وذلك لأن العادة هي الأمر المتكرر، مأخوذة من العود أو المعاودة، بمعنى التكرار، فإذا فعل إنسان فعلاً من الأفعال، وتكرر منه حتى أصبح سهلاً عليه إتيانه، وشق عليه تركُه سُمّي ذلك (عادة) له، وكما يكون تعود الشيء من فرد، يكون من الجماعة، وتسمى الأولى عادة فردية، أما الثانية فتسمى عادة جماعية، والعُرف لا يصدق إلا على النوع الثاني، وهي العادة الجماعية، فإذا اعتاد بعض الأفراد شيئاً فلا يسمى ذلك عُرفًا، بل لابد في تحقيق العرف من اعتياد جميع الناس، أو أكثرهم، لا فرق بين علمائهم

(١) في تفاصيل الأدلة التي تؤكد على ثقافة الواقع وأهميتها بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية، وذلك من خلال القرآن الكريم والسيرة العطرة، في: د. يوسف القرضاوي: السُّنة مصدراً للمعرفة والحضارة، مرجع سابق، ٢٢٨- ٢٣٠.

وعامتهم، وبهذا يفارق العُرف الإجماع، فإنه - أي الإجماع- يتكون من اتفاق المجتهدين خاصة، ولا دخل للعامة في تكوينه[١].

وبهذا فإن العرف والعادة جزء من الثقافة الإسلامية ومكوِّن من مكوناتها، بل من مصادرها إذا لم يكن مخالفاً لنص ثابت من كتاب الله (تعالى) وسُنة رسوله أو إجماعاً يقينيّاً، وكذلك إذا لم يكن من ورائه ضرر خالص أو راجح، فأما العُرف المصادِم للنصوص الذي يُحلُّ الحرامَ أو يُبطل الواجباتِ، أو يُقِرُّ البدعَ في دين الله، أو يُشيع الفساد والضرر في دنيا الناس فلا اعتبار له في الثقافة الإسلامية، بل هو خارج عنها وليس منها[٢].

هذه بعض الملامح الأساسية لمكونات الثقافة الإسلامية التي تمثل المركَّب المعنوي للبناء الحضاري الإسلامي، والمزيج الذي يحرك الفاعلية في العناصر الأخرى لهذا البناء بحيث يحدث (الإقلاع) أو (البعث) الحضاري.

■ خصائص الثقافة الإسلامية

بتأمل المفردات السابقة لمكونات الثقافة الإسلامية وبنيتها، يمكن أن نخلص إلى بعض الخصائص التي تلقي مزيداً من الضوء على جوهر مفهوم الثقافة الإسلامية:

١- الثقافة الإسلامية تحترم العقل وترفض الأسطورة والخرافة

من الإنجازات الهامة التي حققتها الثقافة الإسلامية في تاريخ البشرية أنها حررت العقل وكرَّمته ووضعته في موقعه الصحيح، فخاطبت العقول،

---

(١) د. زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٣، ١٥٦-١٥٧.

(٢) راجع التفاصيل في: د. يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الصحوة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ٣٤-٣٦.

وحاورت الأذهان لتنقلها من طور الجاهلية والظلمات.. إلى الإسلام.. إلى النور.. بحيث حقق الإسلام -في هذا الاتجاه- غايتين في ذات الإنسان، هما:

- عملية إفراغ العقول من المواريث الجامدة، والمعطِّلة للطاقات العقلية؛ مثل عبادة الأحجار والتماثيل والأصنام، وعبادة آلهة متعددة، والتصدِّي للتجديد وذلك بالجمود على ما وجدوا عليه آباءهم، دون إعمال لعقولهم؛ قال (تعالى): ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٢٢].
- عملية تعبئة للعقل بالقيم الحية والأفكار السليمة[١] عبر آيات القرآن، وأولها نزولاً: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العلق: ٩٦/ ١-٤].

ثم انهمرت آيات التعقل، والتدبر، والتذكر، والتفكر في آيات الله في الأنفس والآفاق، والقراءة، والعلم والحكمة، والكتاب[٢].... وغيرها من الآيات التي تطبع الثقافة الإسلامية بطابع العقل الذي ينافي الأسطورة والخرافة على نحو ما حدث يوم أن انكسفت الشمس وتصادف هذا مع موت إبراهيم ابن رسول الله ﷺ، فظن الصحابة أنها انكسفت لموته، فردهم الرسول ﷺ عن هذا الظن الخرافي إلى اليقين العقلي قائلاً: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته"[٣].

---

(١) انظر: برغوث عبد العزيز بن مبارك، مرجع سابق، ١٢٧.
(٢) راجع نماذج من الآيات التي تحث على هذه العمليات العقلية في: د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ٥٦-٥٩.
(٣) الإمام الزبيدي: مختصر صحيح البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، الرياض: مكتبة دار السلام، د. ت، كتاب الكسوف ٢٩٠.

هذا في الوقت الذي تكوّن فيه السُّنن والنواميس الإلهية التي وردت في القرآن الكريم جزءًا أصيلاً في الثقافة الإسلامية، سواء من تلك السنن والنواميس ما يتعلق بالكون، أم بالمجتمع، أم حتى ما تعلق منها بالعبرة من الأحداث التاريخية على نحو ما سبق.

وبهذا تحمل الثقافة الإسلامية في طياتها، بل من خصائصها، روح التحرر للنفس الإنسانية من إصر عبادة غير الله، وأغلال الطواغيت البشرية ومعتقداتها وأفكارها وعاداتها وتقاليدها الجامدة أو الفاسدة[١].

٢- الثقافة الإسلامية منفتحة على الثقافات الأخرى

تؤمن الثقافة الإسلامية بحقيقتين أساسيتين على غاية من الأهمية، لتأثيرهما في فكر الإنسان وسلوكه وعلاقاته مع الآخرين؛ وهما:

الأولى- أن اختلاف البشر في الأديان وغيرها واقع بمشيئة الله المرتبطة بحكمته، ولا يملك أحد أن يرد مشيئة الله ويغير سُننه في الكون، يقول (تعالى): ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١/١١٨-١١٩].

الثانية- أن حسابهم على ما ضلُّوا فيه أو انحرفوا، إنما هو إلى الله يوم القيامة وليس إلى الناس اليوم، وفي هذا يقول الله لرسوله في شأن المخالفين: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٥].

---

(١) راجع ملامح العقل المسلم وكيف يتسم بالعلمية ويحمل على الخرافات والأوهام من مثل السحر والكهانة والعرافة: د. يوسف القرضاوي: السُّنة مصدراً للمعرفة والحضارة، مرجع سابق، ١٠٨- ٢٠٤.

ولهذا وَسِعَتِ الثقافة الإسلامية في رحابها الفسيحة الأديانَ المختلفة، والأجناسَ المختلفة، والألوانَ المختلفة، واللغاتِ المختلفة، ولم تضِق بدين، ولا عرق، ولا لون، ولا لسان. ولا غرو أن جسدت هذه الثقافة "التنوع في إطار الوحدة"، وعاش في ظلها اليهودُ والنصارى والمجوس وغيرهم من أهل الملل والنحل، غير مضيَّقٍ عليهم في عقائدهم أو عباداتهم وشعائرهم، لهم ذمة الله، وذمة رسوله، وذمة جماعة المسلمين... ولم تعِش هذه الأديانُ والأعراق المختلفة على هامش الحضارة الإسلامية، بل ساهمت في شتى مجالات هذه الحضارة[١].

ولقد علمنا من سيرة الرسول ﷺ ومن سُنّته، أنه لم يلغِ كل ما كان عليه العرب قبل الإسلام بل ألغَى الفاسد، وأبقى على الصالح من أعرافهم وعقودهم ومعاملاتهم، ومما له دلالة في هذا الخصوص ما ذكر العلماء من جواز اقتباس ما عند الآخرين من أعراف وأعمال، وأنظمة ومشروعات يمكن أن تنفع المسلمين، مادامت لا تتعارض مع عقيدتهم أو شريعتهم أو قيمهم الأخلاقية[٢].

وعلى هذه الأسس سار الفعل الحضاري الإسلامي، سواء في احترام التراث الحضاري الإنساني أو التفاعل معه أخذًا وعطاءً، ولم يكن العقل الإسلامي بالذي يتشنج في دائرة الذات، وينكفئ على حدود الأنا، بل لقد علمته العقيدة، التي أعادت تشكيله، تقاليد الانفتاح المرن على كل حضارة، ولقد أصبحت هذه التقاليد بالنسبة إليه ممارسات يومية، وعادات سائدة امتدت لكي تغطي مسيرته الطويلة، ولم يكن هذا العقل يرفض معطيات غيره، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن يتقبلها بالكلية.. لقد كان يملك في تركيبه الخاص، ومن خلال منظوره العقيدي، المقاييس الدقيقة

(١) د. يوسف القرضاوي: ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، مرجع سابق، ٢٦.
(٢) المرجع السابق، ٣٧-٣٨.

والموازين العادلة التي يمرر من خلالها تلك المعطيات، إنه كان يمارس عملية بناء الذات الحضارية مستفيداً، إلى أقصى حد، من خبرات الآخرين، سواء انبثقت عن رؤية دينية، أم عن موقف وضعي، صاغها المؤمنون أم صنعها الكفار، كانت تجد في حضارة الإسلام وثقافته صدراً رحباً[(١)].

٣- الثقافة الإسلامية تؤمن بالحوار وترفض الصراع

لا ريب أن (الإيمان) بالحوار سبيلاً للتفاهم بين أصحاب المواقف الاعتقادية المتباينة، سمة أو خصيصة من الخصائص التي تميز الثقافة الإسلامية، ونؤكد هنا على تعبير (الإيمان) بالحوار بدلاً من (الترحيب) به، ذلك أن الأمر بالحوار سبيلاً للتفاهم والتعايش جاء في نصوص القرآن التي نؤمن بها ونتعبد الله بها؛ ومن ثم فإن الاقتناع بالحوار يرقى في حُجّيته إلى درجة الإيمان.

والمتصفِّح للقرآن الكريم يجده حافلاً بصور من الحوار بمستويات شتى، فهناك حوارات بين الخالق (عز وجل) وبين مخلوقاته من الملائكة المقربين، ومن الرسل الأكرمين، بل ومع إبليس اللعين، ونجد عشرات الصور الحوارية بين الرسل والأنبياء والملأ من أقوامهم الذين لم يؤمنوا برسالات هؤلاء الرسل.

ثم إننا منهيون عن الجدال مع أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، كما أمرنا بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، في قوله (تعالى): ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦/٢٩].

(١) د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ٨١-٨٢.

فالذين ظلموا وتجاوزوا من أهل الكتاب -مثل اليهود الصهاينة، وكالنصارى في عهد الحروب الصليبية مثلاً- فلا جدال بيننا وبينهم لأن هؤلاء ظلموا باعتدائهم على الأوطان والأنفس والأموال والأعراض والمقدَّسات، إنما نجادل أهل الكتاب الذين لم يظلمونا ولم يعتدوا علينا، ولم يتجاوزوا الحدود معنا، وجدالنا معهم دائماً بالتي هي أحسن، كما هو شأن المسلم مع غيره. ومن أصول هذا الجدال أن نذكر الجوامع المشتركة بيننا وبينهم، لنقربهم إلينا، ونزيل الحواجز بين الطرفين(١)، وفي هذا جاء قوله (تعالى): ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٌ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦/٢٩].

والحوار التطبيقي مع أهل الكتاب يعود تاريخياً إلى عهد النبوة، ومن صوره ما حدث حين نزل وفد نجران على الرسول ﷺ في المدينة، فأحسن استقبالهم وحاورهم فيما قدموا من أجله، على التفصيل الوارد في مصادر السيرة(٢).

ومن جانب آخر، فإن الثقافة الإسلامية ترفض فلسفة الصراع التي يستبطنها الفكر الغربي بحكم ميراثه لأساطير الصراع بين الإنسان والآلهة في الفكر الإغريقي القديم(٣)، وتؤمن بدلاً من ذلك بالتوحّد والارتباط والتآلف بين أفراد الأمة في كيان اجتماعي واحد ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾ [آل عمران: ١٠٣/٣]، وقال ﷺ: «ترى المؤمنين

---

(١) د. يوسف القرضاوي: المرجع السابق، ٥١-٥٢.

(٢) راجع وقائع قدوم وفد نجران على رسول الله في المدينة، والتحليل الفقهي لها في: ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ٣/ ٣٨-٤٤.

(٣) انظر د. طه جابر العلواني: مقدمة كتاب د. عبد المجيد النجار (خلافة الإنسان...)، مرجع سابق، ١٤-١٥.

في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده»، وقال أيضاً: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً. ثم شبك بين أصابعه»[١].

ومن ثم فإن الثقافة الإسلامية تستبعد فكرة الصراع وتؤمن بقيم التآلف والارتباط والتوادّ، إلا أنها في الوقت نفسه تعترف بالنزاع بوصفه ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تبرز في الواقع الاجتماعي والسياسي، لكنها لا تبرزه، ولا تقف عند حد توصيفه، بل تذهب إلى تقويم (موقف النزاع) بالرد إلى الأحكام المقررة شرعاً بخصوص موضوع النزاع[٢]، قال (تعالى): ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩/٤].

٤- الثقافة الإسلامية تجمع بين عناصر الثبات وعناصر التغير

مما تتميز به الثقافة الإسلامية أنها تجمع في بنيتها بين عناصر ثابتة تعلو على متغيرات الزمان والمكان والأحوال، وذلك حيث يتعلق الأمر بما قصد الشارع استقراره وثباته على الدوام، وعناصر أخرى مرنة تتغير بتغيّر الزمان من جيل إلى جيل أو من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، ومن أحوال إلى أحوال أخرى، ومن ذلك المجالات الآتية:

١- الثبات على الأهداف والغايات والمقاصد، والتغير يلحق الوسائل والأساليب والأدوات والإجراءات.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، كتاب البر والصلة، ١٤٠/١٦.
(٢) في وضعية (الصراع) بوصفه محصلة لمفهوم القوة في الفكر الغربي، وتقويم هذه الوضعية في المنظور الإسلامي، راجع: د. فوزي خليل: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ٢٣٦-٢٤٠.

٢- الثبات على الأصول والكليات الشرعية، والمرونة في الفروع والجزئيات.

٣- الثبات على القيم الأخلاقية والحقائق الإيمانية، والتغير في الشؤون الدنيوية والعملية.

٤- الثبات يتمثل في العقائد الأساسية، وفي الأركان العملية (العبادات)، وفي المحرمات اليقينية، وفي أمهات الفضائل، وفي شرائع الإسلام القطعية الثبوت القطعية الدلالة، في شؤون الزواج والطلاق والميراث والحدود والقصاص ونحوها. ونجد في مقابل ذلك ما تتمثل فيه عناصر المرونة ويقبل التغير ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العملية، وخصوصاً في المجال السياسي والاقتصادي[١].

يقرر ابن القيم أن الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدَّرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً، ومكاناً، وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوّع فيها بحسب المصلحة.. وهذا باب واسع، اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً[٢].

---

(١) راجع: د. جمال الدين عطية: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ٤٦-٤٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، الإسكندرية: دار العدل، د. ت، ١/ ٣٣١، ٣٣٣.

٥- الثقافة الإسلامية تقبل التجديد

بناء على ما سبق من خاصّة الثقافة الإسلامية في الجمع بين عناصر الثبات وعناصر التغير تترتب خاصَّة أخرى تميز الثقافة الإسلامية؛ وهي قابليتها للتجديد وقدرتها على التجدُّد، وتجديد الشيء ليس معناه أن تزيله وتنشئ شيئاً جديداً مكانه، فهذا ليس من التجديد في شيء. تجديد شيء ما أن تُبقي على جوهره، ومعالمه وخصائصه، ولكن ترمِّم منه ما بليَ، وتقوّي من جوانبه ما ضعُف، كما لو أردت تجديد جامعٍ أثري، أو قصرٍ أثري، فلابد أن تحافظ عليه، وعلى خصائصه وروحه ومادته ما استطعت، ولكن تجدد من ألوانه ما ذهب، ومن بنائه ما وَهى، وتحسِّن من مداخله، وتجمِّل الطريق إليه... إلخ[١].

الإنسان المسلم، بحكم خلافته عن الله (سبحانه)، في عمارة الأرض وسياسة المجتمع وتنمية العمران، لابد له من إقامة أبنية، وتأسيس فروع جديدة لأصول الشريعة وقواعدها، هذه الفروع للأصول والقواعد هي التي تتغير وتتجدد، كما سبق بيانه، وتتطور تبعاً للمصلحة ووفقاً لمقتضيات الزمان والمكان، إذا كانت متفقة مع مقاصد الأصول وغايات القواعد، وحدود الأركان، فهي تجديد في نطاق هذه الأصول والغايات والقواعد... ومن هنا كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامي على امتناع الاجتهاد في الأصول بالمعنى المنشئ؛ فبها وعليها قامت وحدة الأمة، وكان اتفاقها، كذلك، على أن الاجتهاد الإسلامي مجاله (الفروع) فهو عندئذ يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام... ويحل أحكاماً جديدة -أي فروعاً جديدة- محل أحكام سابقة نتيجة لتغير الواقع، أو تطور العُرْف، أو تبدُّل العادة أو تغيُّر العِلّة التي يدور معها الحُكْم وجوداً أو عدماً، بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم

(١) د. يوسف القرضاوي: ثقافتنا..، مرجع سابق، ٥٣.

في الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان، وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع، فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف، أو فاسد التأويل.. ففي الأصول والقواعد أيضاً تجديد بهذا المعنى؛ (أي كشف عن جوهر هذه الأصول والقواعد وتصويب مفهومها لا إنشاء قواعد وأصولٍ جديدة)، وهذا الذي جعل حديثَ رسول الله، ﷺ، يتحدث عن **"تجديد الدين"** وليس فقط تجديد **"فكر المتدينين بالدين"**.

التجديد، بهذا المفهوم، هو السبيل لامتداد مظلة الدين وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء (الأصول) صالحة دائماً لكل زمان ومكان؛ أي إنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة، ولولا مدُّه الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات؛ وإقامةُ الخيوط الجديدة بين الأصول الثابتة وبين الجديد الذي يطرحه تطور الحياة واختلاف البيئات، وتبدل الأحوال، وتغير العوائد والعادات... ولولا تجديدُه الدائم الذي يجلو الوجهَ الحقيقيَّ، والجوهر النقيَّ لأصول الدين وثوابته.. لولا دورُ التجديد هذا في حياة الإسلام ومسيرته لنُسخت هذه الأصول وطُمست؛ إما بتجاوز الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة، فيعرَّى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام... أو بتشويه البدع - عندما تتراكم - لجوهر هذه الأصول[1].

هذا مفهوم (التجديد) الذي يميز الثقافة الإسلامية، والذي ينبغي أن يكون من داخلها، وبالأدوات الشرعية اللازمة، وعن طريق أهلها وعلمائها، لا بالإغارة عليها ولا بالافتئات على أهلها، ولا بإدخال عناصر غريبة عنها وفرضها عليها عنوة.. إنما تتجدد الثقافة الإسلامية ويتجدد الدين الإسلامي بالاجتهاد الحقّ، أداةً، الصادرِ من أهله في محله، مصدراً وموضعاً، وأهل الاجتهاد في الدين معروفون، لا بألقابهم،

---

(١) راجع: محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ٩٤-٩٦.

ولا بأزيائهم، ولا بشهاداتهم، لكنهم من استجمعوا شروطاً علمية وأخلاقية معروفة في علم أصول الفقه، وقد اعتبر العلماء (الاجتهاد) من فروض الكفاية التي يجب أن تتحقق على مستوى الأمة، فإذا لم يكن فيها عدد كافٍ من المجتهدين يلبي الحاجة أثمت الأمة جمعاء[١].

هذه أهم الخصائص التي تميز الثقافة الإسلامية -من منظور البحث- وبها ينتهي البحث في جوهر مفهوم (الثقافة الإسلامية) باعتبارها الجانب المعنويَّ في البناء الحضاري الإسلامي، وهي المركب الذي يضفي عنصرَ الفاعلية، ويحرك التفاعل في الجوانب المادية للبناء الحضاري؛ ومن ثم يحدث ما يسمَّى (الإقلاع أو البعث الحضاري).

---

(١) د. يوسف القرضاوي: ثقافتنا..، مرجع سابق، ٥٤.

المبحث الثالث
رؤية كليات الوجود الحضاري
في الثقافة الإسلامية

بعد دراسة مكونات البناء الحضاري الإسلامي، وجوهر مفهوم (الثقافة الإسلامية) في إطار هذا البناء، بوصف الثقافة الإسلامية العاملَ المحرّكَ الذي يدفع البناء الحضاري صوبَ الإقلاع أو التفعيل الحضاري، واستمراراً في تأصيل مفهوم (الثقافة الإسلامية) في علاقتها بالبناء الحضاري في الرؤية الإسلامية، يُعنَى البحث هنا بدراسة موقع كليات الوجود الحضاري في الثقافة الإسلامية، هذه الكليات سبق التعرض لدراستها في المبحث السابق باعتبارها عناصر في التفاعل الحضاري من منظور الثقافة الإسلامية، بينما يُعنى البحث - هنا- بوضعية هذه الكليات الحضارية في الثقافة الإسلامية: ما التصورات الكلية، أو النظرة الجامعة للإنسان في علاقته بالله الخالق وصفاته، والآفاق الحضارية لتلك العلاقة؟ وكذلك النظرة الجامعة للإنسان من حيث هو إنسان في هذا الكون، وتصور علاقته بأخيه الإنسان من جانب، وطبيعة علاقته بهذا الكون من جانب آخر؟ ما النظرة الكلية لهذه الحياة والامتداد الزمني لها والحكمة الحضارية لهذه النظرة؟ ما المقاصد الحضارية لهذه الكليات، أو بعبارة أخرى ما المقاصد التي يتغيًا التفاعل الحضاري تحقيقها، أو الأهداف الكبرى التي تسعى إليها الحركة الحضارية؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات البحثية تشكل ما يسعى هذا المبحث

إلى دراسته في الحقيقة؛ ألا وهو إبراز الملامح العامة للرؤية الكلية أو النظرة الجامعة للثقافة الإسلامية في علاقتها بمفهوم الحضارة، وهو مستوى آخر من مستويات التحليل المفاهيمي للدراسة.

أولاً- الإيمان بالله وآفاقه الحضارية في الثقافة الإسلامية

الإيمان - في الثقافة الإسلامية - له مفهومه ومعناه، وله عناصر تشكّل مضمونه ومحتواه، وامتدادات اجتماعية تكوّن آفاقه الحضارية، وهذا كله ينبثق عن نصوص الوحي: قرآناً وسُنّة، مصدر العقيدة الإسلامية التي تكون عناصر الإيمان، وهذا باب كبير في الدين، يعنينا منه القدر الذي يكشف عن النظرة الجامعة للثقافة الإسلامية لكليات الوجود الحضاري من جانب، ويُظهر بعض المؤشرات والدلالات الحضارية الكامنة في هذه النظرة الجامعة من جانب آخر.

الإيمان - في الثقافة الإسلامية - ليس مجرد إعلان المرء بلسانه أنه مؤمن، قال (تعالى): ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٢/٨-٩]، وليس هو مجرد قيام الإنسان بأعمال وشعائر يقوم بها المؤمنون على سبيل الاعتياد، فما أكثر الدجّالين الذين يتظاهرون بالصالحات، وأعمال الخير، وشعائر التعبد، وقلوبهم خراب من الخير والصلاح والإخلاص؛ مما عرف بنموذج (المنافقين) في المجتمع الإسلامي. والإيمان ليس مجرد معرفة ذهنية بعناصره ومحتواه فقط، فكم من قوم عرفوا حقائق الإيمان ولم يؤمنوا، قال (تعالى): ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ٢٧/ ١٤] وليس رأياً فكرياً، أو رؤية فلسفية منبتّة عن أعماق النفس وأغوارها، كما أن الإيمان ليس مجرد إحساس نفسي، وشعور باطني تطويه ثنايا النفس الإنسانية، ويكمن في

أغوارها بعيداً عن عالمها الاجتماعي والسياسي، كما يذهب الفكر الغربي بجميع اتجاهاته ومذاهبه[١].

الإيمان - في الثقافة الإسلامية - "ما وَقَرَ في القلبِ وصَدَّقَهُ العملُ"[٢]. هذا الأثر المحكَم الجامع يوجِز مفهوم (الإيمان) في جانبين: أحدهما- ما وقرَ في القلب، وثانيهما- التصديق بالعمل.. فأما الأول فهو عناصر وقضايا أساسية وقرت في القلب عبر الاقتناع العقلي بالأدلة والبراهين، وعبر الإيمان بصدق المخبِر عنها وهو الوحي، وهذا نصف الحقيقة، فأما نصفها الثاني المتمِّم لها، فهو أن تنضح هذه العناصر أعمالاً تعبُّدية وسلوكيات حضارية في الخارج. فما العناصر الأساسية للإيمان التي تقرُّ في القلب؟ وما مغزاها الحضاري؟ وما نوعية الأعمال التي تصدر تصديقاً لهذه العناصر الإيمانية؟ ومدى علاقتها بالحركة الحضارية؟

لقد فرَّق النبي ﷺ، في حديث سؤال جبريل، بين مفاهيم ثلاثة فقال: «الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً»، الإسلام، إذن، أعمال ظاهرة وشعائر معلَنة، ولكنها تحتوي على مقاصد حضارية يكشف عنها البحث.

أما "الإيمانُ: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره". وعناصر الإيمان هذه لها أيضاً مدلولات حضارية يبينها البحث.

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت، ١٨.

(٢) رواه ابن النجار والديلمي في مسند الفردوس.

ثم "الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك". وهذا يعني أن يستحضر المسلم مراقبة الله له في كل لحظة.

وقد سمى الرسول ﷺ هذه المفاهيم الثلاثة ديناً، فقال: "هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"[1].

الإيمان بالله هو الكليُّ الأول من كليات الوجود الحضاري في الثقافة الإسلامية، والإيمان بالله يشمل الإيمانَ بوجوده، والإيمانَ بوحدانيته، والإيمان بكماله. وقد دلَّل القرآن على وجود الله بطرق عديدة؛ منها أنه لفتَ العقولَ والأذهان إلى ما في الكون من آيات تنطق بأن وراءها صانعاً حكيماً، وهو قانون بدهيّ عند العقل الذي يؤمن بمبدأ (السببية) إيماناً طبعياً لا يحتاج إلى اكتساب أو تدليل، قال (تعالى): ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٦٤]، هذا الخلق لابد له من خالق، وهذا النظام لابد له من منظِّم، قال (تعالى): ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٥٢/ ٣٥-٣٦].

كما أن التأمل في النفس الإنسانية وما جُبلت عليه من الأحاسيس والطبائع لَيفضي إلى الاعتقاد بوجود الإله، فالنفس الإنسانية تنطوي على تَوْقٍ فطريٍّ إلى كائن عظيم تنسب إليه صفات الكمال وتنشد عنده الحماية والأمن والطمأنينة، وهذا شعور يجده كل إنسان في نفسه في لحظات

(١) الإمام الزبيدي: مختصر صحيح البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، ٧٥-٧٦ وانظر شرحه في: ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ٢٧-٥٢.

الضعف والفزع وعند مشارف الهلاك، مهما شطَّ به الغرور في أوقات السعة وزمن الهدوء[١]، وذلك نداء الفطرة الإنسانية السليمة التي بها يدرك المرء إدراكاً مباشراً أن له ربّاً وإلهاً قويّاً عظيماً يكلؤه ويرعاه، قال (تعالى): ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠/٣٠].

هذا الإله الذي تشهد بوجوده الفطرةُ الإنسانية والآياتُ الكونية، يتصف بصفات الكمال المطلَق، كما تنزع النفوسُ إلى الاحتماء بموجود مطلق الكمال، وكما تدل عليه آيات الكون من عظمة الصنع ودقته وتناسقه، ولذلك فالله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١/٤٢] لا في ذاته ولا في صفاته.. وجمَاعُ ما يتصف به الله من صفات الكمال من إرادة، وقدرة، وعلم، وسمع، وبصر، وكلام، وغيرها، صفة تشملها جميعاً هي صفة الوحدانية، وهي تعني التفرد الإلهي في الذات من حيث انتفاء التعدد والمماثلة، كما تعني التفرد في صفات الكمال جميعاً؛ ولذلك فإن لهذه الصفة أبعاداً عديدة تشمل كل ما يتعلق بالألوهية.. إن الوحدانية الإلهية تتجاوز حقيقة التفرُّد الإلهي بالذات ومخالفة الحوادث فيها بنيةً وأوضاعاً، إلى التفرُّد الإلهي بالإنشاء والخلق، والتفرد بالتدبير، والتفرد بالحكم، والتفرد بالعبادة له[٢].

الإيمان - في الثقافة الإسلامية - بوجود الله، وتفرده في ذاته وفي صفاته، ووحدانيته، له أبعاد حضارية، وحكم اجتماعية، تهذّب وتثقف وتصلح الإنسان المؤمِن بهذا الإله، فهو يعني تحرير الإنسان من العبودية لغير الله، من الطواغيت والأشياء والأغيار، والقوى المادية، والأساطير،

(١) د. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان.. مرجع سابق، ٤٣.
(٢) المرجع السابق، ٤٥.

والأوهام... فتوحيد الله وتنزيهه سمة في منهج حضاري يصوغ الإنسان كي يكون حرّاً. كما أن الإيمان بالله الواحد الخالق هو السند الأول والأعظم الذي يعصم الإنسان من الضعف والتسليم والاستسلام لقوى الغرائز والشهوات المنبعثة من داخله، ولقوى المادة والاستبداد المحيطة به، إن هذا السند العاصم والمدد الكافي، والملجأ الكافل، والمدد المعين، هو الإيمان بالله الواحد، قوةً فوق كلِّ القوى، بل خالقة وقاهرة لكل ما في الكون من قوى، وبهذا المعنى يصبح توحيد الألوهية وتصبح شهادة (لا إله إلا الله) ونداء (الله أكبر) الطاقةَ العظمى والدائمةَ الفعلِ في تحرير الإنسان، وإطلاق طاقاته الفاعلة من أسر قيود الغرائز والشهوات والأشياء والأغيار والطواغيت[1].

وهكذا يصبح إفراد الله (سبحانه وتعالى) بالألوهية والربوبية، طاقة خلاقة، دائمة الفعل والتأثير، تدفع الأمة الإسلامية، وتعين أبناءها، إذا هم وعوا حقيقتها، وأزالوا الغبش عن تصوراتهم لها... تدفعهم وتعينهم على مواجهة هيمنة القوى الخارجية التي تفرض على ديار الإسلام وأمته، والقهر الفكري، والنهب الاقتصادي، والإلحاق العسكري والتبعية السياسية.. وعلى مواجهة الطواغيت الذين يتزاحمون على مسرح الحياة الإسلامية، طالبين أن يُعبدوا مع الله أو من دون الله... طواغيت الاستبداد السياسي.. والاستبداد المالي، وطواغيت العصبية الظالمة، قبلية وقومية وعنصرية.. وطواغيت اللّذات والغرائز والشهوات[2].

كذلك فإن وحدانية الله وتفرُّده في تدبير الكون، ينسحب على الإنسان أيضاً، في دائرة خاصة به، هي دائرة التدبير في نطاق التكليف، فلما كان الله (تعالى) متفرّداً بخلق الإنسان فإنه متفرّد بكمال العلم بما خَلَقَ

---

(١) د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ٢٩-٣٠.

(٢) المرجع السابق، ٣١-٣٢.

في طبيعته وقدراته ونوازعه وحاجاته؛ ولذلك فإنه المتفرِّد بأن يضع له منهاج الحياة على الوجه الذي يكون فيه خيره وسعادته وترقيته في شتى مناحي حياته الفردية والاجتماعية؛ وبذلك يكون من الأبعاد الأساسية للوحدانية، وحدانية الحُكْم؛ بمعنى وحدانية الشارع المشرِّع، في حقِّ الإنسان، على معنى أن يكون الميزان الأوحد فيما يأتي الإنسانُ ويذر، فكراً وسلوكاً، هو ميزان البيان الإلهي، ائتماراً بما أمر الله، وانتهاءً عما نهى عنه، وكل ولاية على حياة الإنسان لا تكون قائمة على هذا المعنى، فإنما هي ولاية تناقض حقيقة الوحدانية الإلهية، وتؤول إلى ضرب من الإشراك بالله في الحكم[1] قال (تعالى): ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ٦٥].

وبذلك يكون الإيمان بالله الواحد الأحد، المتفرد في ذاته وصفاته، هو السبيل إلى هوية الأمة، ومن ثمَّ توحيد موقفها الفكري في العقائد والشرائع، في الثوابت والأصول والأركان، وثمة السبيل لتوحيد موقفها الفلسفي والمعرفي في خضم الصراعات والتحديات الحضارية التي أحاطت وتحيط بها، منذ ظهور الإسلام حتى عصرنا الراهن، وأيضاً السبيل لتوحيد موقفها العلمي في معركة النهضة الحضارية التي هي طوق نجاتها من التخلف الموروث، والذي يكرسه التغريب بالمسخ والنسخ والتشويه لهويتها الإسلامية. لقد صنع التوحيد الإسلامي ذلك مع المسلمين الأوائل، الذين كانوا قبل إشراق شمسه حطباً هشّاً لنيران الجاهلية، فتحولوا بثورته في تصور الكون إلى ثورة غيرت الواقع بالإحياء الإسلامي.

وبالتوحيد الإسلامي، وبالحضارة الإسلامية بعد المُوات والتشرذم والتخلف والجاهلية التي سبقت إشراق شمس هذا التوحيد.. وهو قادر

(١) د. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان..، مرجع سابق، ٤٦-٤٧.

على أن يصنع ذلك بنا ولنا دائماً وأبداً، شريطة أن نراه كما رآه سلفنا الصالح من رجال الصدر الأول: جوهر التدين، وفلسفة التصور للكون، والصانع الأول لوحدة الأمة.. في مواجهة الأعداء ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٤٨/٢٩] داخلياً ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٤٨/٢٩] ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [المائدة: ٥/٥٤].

إن الموحِّد توحيداً حقيقياً هو الإنسان الذي لا يقبل الدنيّة في دينه أو دنياه أو في أمته ووطنه[١].

■ الأعمال الحضارية من الإيمان

تبيَّن فيما سبق أن الإيمان بوجود الله وتفرُّده في صفاته ووحدانيته ليس معرفة ذهنية مجردة، وإنما هو عقيدة وقرت في القلب، ولم يقتصر الأمر على هذا الحد، بل إن هذه العقيدة لها امتدادات حضارية في الواقع الاجتماعي، وهذا شأن كل القضايا الاعتقادية أو الإيمانية في الثقافة الإسلامية، وهذا هو الشقّ الأول في تعريف الإيمان "ما وَقَرَ في القلب"، أما الشقّ الثاني: "صَدَّقَهُ العملُ" فهو موضع البحث هنا، إذ يبرز السؤال حول المقصود "بالعمل" الذي يصدر من الإنسان تصديقاً لما وَقَرَ في قلبه وسكن من عناصر وقضايا الإيمان، وبذا يكون هذا العمل من الإيمان؟

نعود مرة أخرى إلى حديث سؤال جبريل عن مسمَّى الإسلام، وفيه فسَّر الرسول ﷺ الإسلام بأعمال الجوارح الظاهرة من القول والعمل، وأول ذلك شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمّداً رسول الله، وهو عمل اللسان، ثم إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً، ومجموع هذه الأعمال هي العبادات في الإسلام،

(١) د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، ٣٣.

وهي الأركان التي بُنيَ عليها. ويعتبرها العلماء "من أعمال الجوارح الظاهرة"، وانتهوا من ذلك إلى أن جميع الأعمال الظاهرة "الواجبات الظاهرة" تدخل في الإسلام[١]، يعنون بذلك السلوك والعلاقات الاجتماعية، والتصرفات الحضارية بالإضافة إلى العبادات، ودليلهم على ذلك أحاديث أخرى كثيرة، تعرِّف الإسلام بهذا البعد الاجتماعي الحضاري، منها قول النبيّ ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[٢] ويدخل في الأعمال الظاهرة ترك المحرمات والمنكرات الاجتماعية كافة، ففي الحديث: «من حسن إسلام المرء تركُه ما لا يَعنيه»[٣].

وأما الإيمان في حديث سؤال جبريل فقد فسَّره النبيّ ﷺ: بالاعتقادات الباطنة فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وفضلاً عما سبق أن رأيناه من الأبعاد الحضارية لقضية الاعتقاد الكبرى "الإيمان بالله الواحد"، فإن المشهور بين العلماء أن الإيمان قولٌ وعملٌ ونيّة، وأن الأعمال كلها داخلة في مسمَّى الإيمان[٤]، فعن أبي هريرة (رضيَ الله عنه) عن النبيّ ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[٥].

---

(١) راجع: ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ٢٩، ٣٠.

(٢) الإمام الزبيدي: مختصر البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، ٦٠.

(٣) الإمام الترمذي: الجامع الصحيح (سنن الترمذي) تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، كتاب الزهد، ٤٨٣.

(٤) ابن رجب: المرجع السابق، ٣١-٣٢.

(٥) الإمام الزبيدي: مختصر صحيح البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، مرجع سابق، كتاب الإيمان، ٦٠.

وإذا كانت الواجبات الاجتماعية الظاهرة تدخل في تعريف كلٍّ من الإسلام والإيمان على النحو السالف، فإن أعمال الجوارح الباطنة، أو أعمال القلوب -في اصطلاح بعضهم- تدخل أيضاً في مفهوم كلٍّ من الإسلام والإيمان. الأعمال الباطنة في جوهرها، مجموعة القيم والفضائل، والمشاعر النفسية الإيجابية التي يتغيًّا الإسلام شيوعها في المجتمع، فيدخل في أعمال الإسلام إخلاص الدين لله، والنصح له ولعباده، وسلامة القلب لهم من الغشّ والحسد والحقد، وتوابع ذلك من أنواع الأذى. ويدخل في الإيمان، وَجَلُ القلوب من ذكر الله، وخشوعها عند سماع ذكره وكتابه، وزيادة الإيمان بذلك، وتحقيق التوكُّل على الله (عز وجل)، وخوف الله في السر والعلن، والحبّ في الله، والبغض في الله، والعطاء له، والمنع له والإيثار، والمواساة.. إلخ[١].

مما سبق نخلص إلى أن الواجبات المتعلقة بالسلوكيات الحضارية والعلاقات الاجتماعية -وهي (الأعمال الظاهرة)، ويدخل فيها ترك المحرمات أو المنكرات والسلوكيات التي تجلب الضرر والأذى لأفراد المجتمع- تدخل في جوهر مفهوم الإسلام والإيمان معاً، وكذلك تدخل معها جميع الأعمال الباطنة المتعلقة بالمشاعر الإيجابية في النفس الإنسانية، وبالضمير الإنساني، والقيم والفضائل التي مفادها جميعاً تحقيق معنى (الإحسان) في الحديث نفسه: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"، وهنا نستشعر التلاقي والتوحُّد بين المفاهيم الثلاثة: الإسلام، والإيمان، والإحسان، في تلبُّسها واحتوائها على المضمون الحضاري أو الأبعاد والآفاق الحضارية.

وقد ذهب العلماء إلى أنه إذا أُفْرِدَ كلٌّ من الإسلام والإيمان بالذكر فلا فرق بينهما حينئذ، وإن قُرِن بين الاسمين كان بينهما فرق، والتحقيق

---

(١) راجع: ابن رجب، المرجع السابق، ٣٨-٣٩.

في الفرق بينهما أن الإيمان هو تصديق القلب وإقراره ومعرفته، والإسلام هو استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل، وهو الدِّين كما سمى الله في كتابه الإسلام ديناً، وفي حديث سؤال جبريل سمى النبيّ ﷺ الإسلام والإيمان والإحسان ديناً[١].

فضلاً عمَّا سبق فإن القرآن الكريم قد ذكرَ الإيمانَ مقروناً بالعمل في أكثر من سبعين آية من آياته، ولم يكتفِ بمجرد العمل، ولكنه يطلب عمل (الصالحات)، وهي كلمة جامعة من جوامع القرآن تشمل كلَّ نشاط حضاري تصلح به الدنيا والآخرة، وذلك نحو قوله (تعالى): ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ١٠٣/ ١-٣]، وقوله (تعالى): ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٩٧].

وهكذا فإن الإيمان الصادق، في الثقافة الإسلامية، ليس مجرد إدراك ذهنيّ أو تصديق قلبيّ غير متبوع بأثر عمليّ في الحياة، فهذا المفهوم السلبيّ للإيمان المنحسر عن الحياة الاجتماعية بجميع فروعها ومناحيها لا تعرفه الثقافة الإسلامية، ولكن الإيمان الذي تعرفه هو اعتقاد وعمل وإخلاص.

بل إن العبادات التي شرعت في الإسلام من صلاة وصيام، وزكاة، وحَجّ، ليست أعمالاً تعبدية مجرّدة، أو يُبتغَى بها الثواب للآخرة بمجرد أدائها فقط، أو أنها شرعت طقوساً مبهَمة من النوع الذي يربط الإنسان بالغيوب المجهولة، أو أعمالاً غامضة وحركاتٍ لا معنى لها، بل إن

(١) المرجع السابق ٣٥، وفي الآفاق الحضارية لمفهوم (الإيمان) والإسلام راجع: ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد السابع (كتاب الإيمان) الرياض، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ٦-١٦.

العبادات -في الثقافة الإسلامية- شرعت لغايات حضارية ومقاصد اجتماعية، تتمثل في تزكية النفس الإنسانية، وتهذيب الصلة بينها وبين الله من جانب، وبينها وبين الناس من جانب آخر، وهذه الغايات الحضارية وتلك المقاصد الاجتماعية إنما حدَّدتها النصوص ذاتها التي شرعت هذه العبادات وربطتها -حين شرعتها- بتلك الغايات والمقاصد، وهذا الربط الوثيق بين العبادات والغايات الحضارية يعتبر من الآفاق الحضارية لمفهوم الإيمان في الثقافة الإسلامية.

فلقد أبان الوحيُ -قرآناً وسُنَّةً- الحكمةَ الحضارية والاجتماعية من الصلاة المفروضة؛ وذلك في قوله (تعالى): ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٢٩/٤٥]، وقد جاء في حديث يرويه النبيّ ﷺ عن ربه: "إنما أتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتي، ولم يستطل على خلقي، ولم يَبِتْ مصرّاً على معصيتي، وقطع النهارَ في ذكري، ورحم المسكينَ وابنَ السبيل والأرملةَ، ورَحِمَ المصابَ"[1].

كما أن الغاية الحضارية من فرض الزكاة حقّاً للفقراء والمحتاجين في المجتمع تتحدد في قوله (تعالى): ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ٩/ ١٠٣].

ولم ينظر إلى الصوم على أنه حرمان مؤقت من الأطعمة والأشربة، بل اعتُبر لغاية اجتماعية أساساً تتمثل في قول الرسول ﷺ: "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"[2].

وقد يحسب الإنسان أن السفر إلى البقاع المقدَّسة -الذي كُلِّفَ به المستطيع، واعتُبر من فرائض الإسلام- رحلة مجردة عن المعاني

---

(١) رواه البزار.

(٢) الإمام الزبيدي: مختصر صحيح البخاري.. مرجع سابق، كتاب الصوم، ٤٣٩.

والغايات الاجتماعية، ومثلاً لما قد تحتويه الأديان أحياناً من تعبدات غيبية، أو هو رحلة سياحية مجرَّدة عن المقاصد الحضارية[1]، كلا، فالله (تعالى) يقول: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ٢/١٩٧].

إذن، فإن العبادات والشعائر التي هي فرائض الإسلام وأركانه ذات عرىً وثيقة وأواصر متينة بالمفهوم الحضاري في الثقافة الإسلامية، بل إن هذا المفهوم الحضاري يتلبس بهذه العبادات تلبُّس الوسيلة بالغاية، والمقدِّمة بالنتيجة، فإن انفكت عن الغاية فلا جدوى من ورائها، وَرُدَّتْ على صاحبها، فقد ورد عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلِس؟ قالوا: المفلس فينا مَنْ لا درهم له ولا متاع. فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار»[2]. إن هذا العابد أقام العبادات جميعاً وأدّاها على الوجه الصحيح شكلاً ومضموناً، ولكنه ظنَّ أنها ترانيم وتسابيح تؤدَّى لله، منفكّة عن هدفها الاجتماعي ورسالتها الحضارية، وذهب يسلك مسالك الضرر والفساد في المجتمع، فلم تنفعه تبتلاته وتسابيحه، وذهبت أدراج الرياح، الأمر الذي يؤكد على أهمية الأبعاد والآفاق الحضارية لمفهوم (الإيمان) في الثقافة الإسلامية.

---

(١) راجع محمد الغزالي: خلق المسلم، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ت، ٦-٩.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، كتاب البروالصلة، باب تحريم الظلم، ١٦/ ١٣٥.

وإذا كانت العبادات تلتبس في غاياتها بالمضمون الحضاري، على النحو السالف، بما يكشف عن الآفاق والأبعاد الحضارية للإيمان في الثقافة الإسلامية، فإن النشاط الحضاري بأنواعه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية له غايات تعبُّدية إيمانية برغم أن محتواه نشاط دنيويّ محضٌ؛ ذلك أن السلوك والنشاط الحضاري يؤول إلى مجموعة من الأحكام التكليفية التي شرعت؛ سواءً على المستوى الجماعي؛ ومنها ما يعرف بالواجبات الكفائية "أو الواجبات العامّة" التي طلب فعلها من فئة معينة في المجتمع، تعينت للقيام بهذه الواجبات، أم تلك الواجبات، التي شرعت على المستوى الفردي، فيما يعرف بالواجبات العينية "أو الواجبات الفردية"، وهذه الواجبات -بنوعيها- طلب الشارع فعلها على وجه الحتم واللزوم، وجعل تركها معصية ترتب الإثمَ ديناً وتستوجب العقوبة في الدنيا، وطاعتها طاعة لله فيما فرض، ويكون للمطيع ثواب الطاعة والامتثال على ما قام به من أداء للواجب وقيام بالمسؤولية(١).

من ناحية أخرى، فإن النشاط الحيوي للإنسان، في جميع المجالات، وهو ما يعبر عنه هنا بـ (النشاط الحضاري) الذي يستهدف تحقيق المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للأمة، يؤول - في الثقافة الإسلامية - إلى أن يكون نشاطاً إيمانياً تعبديّاً، ذلك أن القيام بهذا النشاط تحقيق لمصالح قصدها الشارع؛ إذ قد ثبت أن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل، وقصد الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الشارع في التشريع، والمطلوب من المكلَّف أن يجري على ذلك في أفعاله، وألا يقصد خلاف ما قصد

(١) في فلسفة الواجبات الكفائية أو العامة، والواجبات الفردية أو العينية، وعلاقاتها بالنشاط الاجتماعي والسياسي، راجع: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧م، ٢٣٥ وما بعدها.

الشارع، ولأن المكلف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة -وهذا محصول العبادة- فينال بذلك الجزاء في الدنيا (حدوث المصالح) والثواب في الآخرة. وحقيقة ذلك أن يكون خليفةَ الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه ثم على أهله، ثم على من تعلّقت له به مصلحة"[١]، ولذلك قال ﷺ: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[٢].

وقد ثبت كذلك أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات (التصرفات الاجتماعية)، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر، والنيّة أو المقصد، تفرق بين ما هو عادة (تصرف اجتماعي) وما هو عبادة... والعمل الواحد يقصد به أمرٌ فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو السجود للصنم.. وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء ... وأما الأعمال العادية فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة[٣].

ومن الأمثلة التي توضح ذلك ما ورد في الصحيح من حديث سعد بن أبي وقاص: "إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت فيها، حتى ما تجعل في في (فم) امرأتك"، فهذا تصرف من الأعمال العادية، وهي النفقة على الأسرة والأولاد، بنية خالصة، ومقصد شرعيٍّ حتى إطعام الرجل امرأته مداعبةً وملاعبةً يكون له في هذا التصرف أجر أي تحوَّل إلى تعبُّد، ويسري ذلك في سائر المباحات إذا قصد بها التقوّي على العبادة أو

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ٢/ ٢٥١-٢٥٢.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) الشاطبي: الموافقات..، المرجع السابق، ٢/ ٢٤٦.

التوصُّل إليها كالأكل والنوم، واكتساب المال وغير ذلك، وكذلك النكاح والوطء إذا قصد به إقامة السُّنّة أو الإعفاف أو تحصيل الولد...إلخ[(١)]. فما بالنا بالأنشطة الإنتاجية من صناعة وزراعة وتجارة، وتعليم، وتربية...إلخ، والقصد منها جميعاً إعزاز جانب الأمة، وتقوية شوكتها.

وينبني على ما سبق أن النشاط السياسي في الرؤية الإسلامية -وهو نوع من أنواع النشاط الحضاري- يتلبس بالقصد التعبدي؛ "إذ الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقُربةً يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها؛ ولذا كانت ولاية أمر الناس وسياستهم من أعظم واجبات الدين؛ لأنه لا قيام للدين إلا بها، ولا تتم مصلحة بني آدم إلا بقوة وإرادة"[(٢)].

وهكذا فكل حركة، وكل سلوك اجتماعيٍّ لصالح الإنسان، مأذون فيه شرعاً، إذا تم فعله لوجه الله (تعالى) -بالمداخل السابقة- يكون عبادة.

ومن ثم تبدو جليةً الآفاقُ الحضارية للإيمان بالله، وللعبادات والشعائر الإسلامية، والطابع التعبدي للنشاط الحضاري في نسق الثقافة الإسلامية، هذا الطابع الإيماني التعبدي للنشاط الحضاري يشحذ الطاقات، ويشد الهمة، وينفخ فيها الروح، ويدفع دفعاً إلى التجاوز والاختراق من أجل الوصول إلى القمة التي يطمح إليها كل منتمٍ لهذا الدين، ولهذه الثقافة. هنالك حيث التكشُّف الكامل، والإبداع التامّ، والتقابل الذي لا يحجبه شيء بين الله والإنسان... "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

---

(١) راجع السيوطي: الأشباه والنظائر، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ٨-١٣.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠، ١٨٤-٤٨٥.

إن الناس في الأغلب الأعم، يمشون إلى أهدافهم أو يهرولون إليها، ولكننا نجد أناساً -بحافز الإيمان- يركضون.. لقد بعث الإسلام أجيالاً من العدّائين الذين عرفوا كيف يحطمون الأرقام القياسية، وهم يجتازون الموانع والمتاريس، ويقطعون المسافات الطوال... يصف القرآن هذه الحالة بأنهم ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/٦١]؛ إنه السبق الحضاري والمسارعة إلى حالة الحضارة بالإنتاج والإنجاز بفعل الحفز الإيماني[١].

ثانياً- الحياة كليٌّ من كليات الوجود الحضاري

تطرق البحث فيما سبق إلى عنصر (الزمن) وقيمته الاجتماعية بوصفه أحد عناصر التفاعل الحضاري، ويتعرض البحث هنا إلى الرؤية الكلية والنظرة الجامعة (للحياة الإنسانية) في نسق الثقافة الإسلامية، باعتبارها إحدى كليات الوجود الحضاري: ما حقيقتها في ذاتها؟ وما الغايات الحقيقية من ورائها، في ضوء ما تقدم من أن الإيمان باليوم الآخر أصل من أصول الإيمان؟

إن الثقافة الإسلامية تنظر إلى (حقيقة الحياة) -بوصفها من كليات الوجود الحضاري- من زاويتين تبدوان متعارضتين ومتباعدتين عند بادئ الرأي، فما حقيقة هاتين الزاويتين؟

الزاوية الأولى- تحددها عشرات الآيات القرآنية التي تلفت الأنظار إلى قيمة الحياة الإنسانية وغايتها، وكيف أنها معبر إلى الحياة الآخرة، وأن الإنسان يأخذ من هذه الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، ﴿قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤/٧٧]. وهي حياة

---

(١) د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ٤١.

قصيرة تليها الحياة الدائمة التي لا انقضاء لها، وتبدو الحياة الدنيا إلى جانبها عديمة الأهمية: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ١٨/ ٤٥].

وهكذا يؤكد القرآن على هوان شأن الدنيا كي يَشدَّ نظرَ الإنسان وطموحَه عنها، ويقيه من الاستغراق بل الغرق في أمواجها، فيقع بعد ذلك في مغبّة الحسرة والندامة: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٢/ ٣٦].

الزاوية الثانية- تنظر الثقافة الإسلامية إلى الحياة بنوع من القداسة، والحرمة البالغة، حيث شرع الله من الأحكام ما يضمن حمايتها من أي عـــدوان: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣٢]. ولم يجز للإنسان أن يتخلص من حياته، فهي هبة من الله له، ووديعة منه لديه[1]، ومن هنا كان الانتحار جريمة كبرى في الثقافة الإسلامية ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٤/٢٩]، والحياة نعمة عظمى يجب أن تُشكر، وأمانة يجب أن تُرعى، ورسالة يجب أن تُؤدَّى، وفرصة يجب أن تُغتنم، يقول (تعالى): ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٧٧]، وفي الحديث: «اغتنم خمساً قبل خمس: شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك»[2].

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، مرجع سابق، ٦١.

(٢) سبق تخريجه.

هاتان الزاويتان في النظرة إلى الحياة -في الثقافة الإسلامية- تبدوان متعارضتين، في ظاهر الأمر، لكنهما في الحقيقة متكاملتان، ويجمع بينهما الموقف الحضاري المستمدّ من الوحي قرآناً وسُنَّةً؛ والوقوف عند إحدى الزاويتين، كمن ينظر إلى نصف الحقيقة، أو ينظر إليها بعين واحدة دون الأخرى، فيحدث الخلل الحقيقي في النظرة إلى الحياة، ومن ثم تكون نظرة مجافية للنظرة الجامعة أو الرؤية الكلية الصحيحة للحياة.

فلقد نظر بعض الناس إلى الحياة من الزاوية الأولى -وحدها- التي تهون من شأن الحياة، ومنزلتها بالنسبة إلى الآخرة، فلم يقيموا لها وزناً، فاحتقروا هذه الحياة، وأعطوها ظهورهم، وانصرفوا عنها وتولوا وأدبروا، فعاشوا في الكهوف، واستأنسوا بالوحوش بدلاً من الناس، وراحوا يعانقون شبح الموت انتظاراً لمَقْدِمِهِ وفراراً من مسؤوليات الحياة، فناقضوا بذلك مقاصد الحياة وغاياتها من استخلاف الإنسان في الأرض عمارةً لها: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ١١/٦١]، وكأنهم بموقفهم هذا سعوا في الأرض خراباً.

كما نظر آخرون إلى الحياة من الزاوية الثانية فقط، فاستطابوا الحياة، وأخذوا يعبُّون من شهواتها، يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام، ويكنزون الذهب والفضة، ويلتقطون من القرآن، تلك الآياتِ التي تدعم من حقيقة الحياة هذه الصفة وحدها، فكان عاقبة ذلك أن نظروا إليها على أنها المصدرُ والمآل، فركنوا إليها واطمأنوا بها، وهذا خطأٌ وخلل في النظرة الجامعة والرؤية الكلية للحياة[١].

أما الموقف الحضاريّ الذي يعبر عن الرؤية الصحيحة، فيكمن في التكامل بين الزاويتين. والضابطُ في تناول الحياة -بهذه النظرة التكاملية-

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة..، مرجع سابق، ٦٧.

يعود إلى فقه النيّات والأهداف والمقاصد ومنزلتها من الوسائل والأسباب في ضوء الإيمان باليوم الآخر، فالمصالح والمفاسد والأفعال والتصرفات توزن وتعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس وشهواتها في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[١]. وفي ضوء هذا الضابط يتضح الخلل الحادث في الاقتصار على أخذ الحياة بإحدى الزاويتين السابقتين في انفكاكٍ عن الأخرى، الأمر الذي يعبر عن نفسه في شكل غِلٍّ وتطرُّف في كل زاوية من الزاويتين.

وعلى أساسٍ من الضابط السابق فإن جميع نصوص الوحي -قرآناً وسُنّةً- التي تهون من شأن الحياة الدنيا، إنما هدفها التنبيه إلى وضع الحياة الدنيا في موضعها الصحيح، كما قصد لها الشارع أن توضع، حيث هي وسيلة إلى الحياة الآخرة، وليست هدفاً في ذاتها؛ لأن شأنَها هيّن ومتواضع بالنسبة إلى الآخرة، ومن ثمَّ فهي في حقيقتها أهون من أن يتخذها المرء أكبر همِّه ومبلغَ علمه، فكأن هذه الزاوية تحذر من الغلوّ في تناول الحياة، والإقبال عليها في غفلة عن الآخرة وباعتبارها هدفاً في ذاتها.

أما النصوص التي تحثُّ على الاهتمام بالحياة الدنيا ورعايتها، والإقبال عليها فلأن الحياة الدنيا وسيلة إلى تحصيل مصالح الآخرة والفوز بها؛ ومن ثم فإن الإدبار عنها، والزُّهد فيها، قعود عن الأخذ بالأسباب والوسائل التي تحقق الهدف النهائيَّ وهو (نَيْل الآخرة)، وهذا ينافي مقصد الشارع من إنزال الشرائع؛ وهو تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وتنافي مقصد الخالق من الخلق وهو عمارة الأرض.

---

(١) الشاطبي: الموافقات..، مرجع سابق، ٢/ ٢٩.

وهنا وردت النصوص التي تدفع إلى السعي في الحياة، مثل قوله (تعالى): ﴿فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ٦٧/١٥]، ورغم أن الحياة قصيرة، محدودة، ولكنها نفيسة لكونها مزرعة الآخرة والوسيلة إليها، فما يزرع الإنسان هنا، يحصده هناك، وما يعمله اليوم يجزَ به غداً: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٦﴾ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٩٩/٦-٨].

وبهذا الضابط يكون فقه الاستمتاع بطيبات الحياة الدنيا، حيث يقول الله (تعالى): ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٧/ ٣١-٣٢].

وتتأسس الحركة الحضارية -في أوسع أبعادها ومعانيها- على النظر السابق، في الاندفاع بحركة الحياة نحو الآفاق الحضارية، والإنجاز الحضاري إعمالاً لمقتضيات الإيمان بالله واليوم الآخر، وتفعيلاً لمقاصد الشريعة في إعمار الكون، وتحقيقاً لمهام استخلاف الإنسان في الأرض، حيث نقرأ قوله (تعالى): ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ٩/ ١٠٥]، ونستمع إلى الرسول ﷺ وهو يعلمنا أبعاد الدور الحضاري وغايته ومداه، فيقول: «إن قامت الساعة وفي يَدِ أحدكم فسيلةٌ فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليفعل»[(١)]، ويقول في مجال العمارة والتشييد: «من بنى بنياناً - في غير ظلم ولا اعتداء - أو غرس غرساً - في غير ظلم ولا اعتداء - كان له أجرٌ جارٍ، ما انتفع به مِنْ خَلْقِ الرحمن تبارك وتعالى»[(٢)].

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ٣/ ١٩١.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٤٣٨.

■ وهنا ننتهي إلى الأمور الآتية

١- ارتباط الإيمان بالله واليوم الآخر بالعمل الصالح الذي هو الفعل الحضاري والحركة الحضارية، وهذا وذاك هو غاية الحياة ومقصدها في الثقافة الإسلامية.

٢- الإسلام حين يحض المؤمنين على المسارعة والسبق الحضاري ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/٦١] ويعلن رفضه للكسل والقعود، والعبور السالب للحياة دون تغيير أو إعمار، وتفاعل حضاري، وحين يحض على هذا ويرفض ذاك، لا يعتبر الإنجاز الحضاري هدفاً نهائيّاً، كما تذهب إليه التجارب الحضارية الأخرى، وإنما هو وسيلة فحسب لتهيئة الحياة الدنيا لعبادة الله وحده، وإيجاد المناخ المناسب لممارسة "استخلاف الإنسان في الأرض"[1].

٣- الإيمان بالآخرة لا يعطِّل العمل للدنيا، بل هو حافز للإقبال عليها، والكفاح من أجل ترقيتها؛ وبهذا فإن الثقافة الإسلامية لا تعرف إلا المؤمن الذي يسخر الدنيا لنفسه، ولا يسخر نفسه للدنيا، ولا تعرف المؤمن "درويشاً في تكيته" ولا راهباً في ديره، متبتلاً للعبادة، منقطعاً عن الحياة، وإنما المسلم المؤمن إيماناً صحيحاً؛ إنسان كادح عامل، مؤدٌّ دورَه في الحياة، آخذاً منها، معطياً لها مستجيباً لما أراده الله من بني آدم حين جعلهم خلفاء الأرض[2]: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ [هود: ١١/٦١].

---

(١) راجع: د. عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، مرجع سابق، ١٥٨-١٥٩.

(٢) د. يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة، مرجع سابق، ٣٠٨ - ٣٠٩.

ثالثاً- (الإنسان) كليّ من كليات الوجود الحضاري

سبق أن تطرق البحث إلى أهمية الإنسان، بوصفه عنصراً فاعلاً ومؤثراً في الكون والحياة في سبيل إقامة الحضارة الإنسانية، وأن الإنسان محور الحضارة والعمارة ومقصدها في هذه الحياة، وكل ما عداه أسباب ميسّرة ومسخّرة نثرت له هنا وهناك. ولما كانت العلاقة وطيدة بين الدور الحضاري المنوط بالإنسان، وطبيعة النظرة الجامعة والرؤية الكلية لهذا الإنسان، فقد بات من الضروري التعرف على معالم هذه النظرة الجامعة للإنسان -في سياق الثقافة الإسلامية- من حيث طبيعته التكوينية، وحقيقة صلته بخالقه، والأثر الحضاري لذلك دوراً وغاية.

إن نظرة الثقافة الإسلامية إلى طبيعة الإنسان في تكوينه وتركيبه تقوم على حقيقتين طالما أكّد عليهما القرآنُ الكريم:

الحقيقة الأولى- أنه مخلوق هيّن، ضعيف، أصله الأول من تراب، وسلالته من ماء مهين، يقول (تعالى): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [الحج: ٢٢/٥]، إن الشأن في هذا المخلوق إن طال به العمر، أن يعود إلى أرذل العمر، فلا يعلم -بعد علم- شيئاً، ومع أن أصله من تراب، وأنه مخلوق من ماء مهين، ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٣٢/٧-٨]، مع ذلك غالباً ما يشمخ بأنفه، ويستكبر على الرغم من هوانه، ويعاند على الرغم من ضعفه.

الحقيقة الثانية- أنه مخلوق مكرم على سائر المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ

﴿مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠]، وأنه ذاك الذي استأهل أن يكلِّف الله الملائكةَ بالسجود له، متمثلاً في شخص أبيه آدم -عليه السلام-: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣٤]، وشرفه الله بالخلافة على هذه الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٢/ ٣٠]، عندما شاء أن يحمله أمانة التكليف، ليظهر عدالة الله (تعالى) وحكمه في الأرض، وزوده من أجل هذه المهمة بالعقل والتفكير والقدرة على إدارة الأمور، ثم بالمنهج الذي يسير عليه لتحقيق رسالة الاستخلاف في الأرض[1]: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٧٢].

على هاتين الركيزتين تقوم النظرة الجامعة -في الثقافة الإسلامية- لتركيب الإنسان، وعليهما معاً يتربى الإنسان المسلم، فهو يعرف حقيقة ضعفه وضآلة شأنه، في مبدئه، ومآله، ثم معرفة ما قد أنعم عليه الخالق من صفات وملكات نادرة، وما قد أكرمه به من سمو في الرتبة والمكانة، وما شرفه به من مسؤولية إنشاء الحضارة الإنسانية وعمارة الأرض.

أما مَنْ عاش لا ينظر من ذاته إلا مظاهر ضعفها ودلائل تفاهتها وهوانها، فإنه يؤول إلى ضعف يجعله ضحية طغيان الجبابرة والمتكبرين، ويعيش في ذلة واستكانة واستضعاف، وتعجز هِمَّته، وتهن إرادته عن إنجاز أي عمل، أو النهوض بأي مسؤولية أو تكليفٍ حمَّله الله (تعالى) إياه، ويقعد عن أي مساهمة في سبيل عمارة الأرض، وإنشاء الحضارة الإنسانية المطلوبة.

---

(١) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، مرجع سابق، ٤١-٤٢.

وأما مَنْ عاش لا يعرف من ذاته إلا الحقيقة الثانية، وظل لا يبصر من نفسه إلا أنه الإنسان المكرَّم الذي يملك من المزايا والصفات ما يخوّله أن يبسط لنفسه حُكماً وسُلطاناً على كل ما حوله ومَنْ دونه، ولا يدرك أن هذه الصفات ليست في أصلها سوى منحة إلهية وفيوضات لصفات الربوبية، يجعل من نفسه حاكماً من دون الله، يبسط قهر ربوبيته الزائفة وتألُّهه الأعمى على سائر المستضعفين[1].

ومن هذين السبيلين المتطرفين -سبيلِ المهانة والخنوع، وسبيل التكبر والطغيان- ينشأ الفساد والإفساد في الأرض، الذي يعبر عن نفسه في ظاهرة السقوط الحضاري الذي ضرب القرآنُ له كثيراً من النماذج عبر التاريخ الحضاري للإنسانية، مثل ما حدث لحضارة الفراعنة، وعاد وثمود وقوم لوط، وأصحاب مدين... إلخ.

أما النظرة الحضارية الجامعة فهي تنأى عن هذين السبيلين، فلا يركن المرء الذي تربّى على الركائز القرآنية إلى الخنوع والذلّ للآخرين مهما تجمعت عليه أسباب الضعف أو مظاهر الفقر والهوان، بل يرتفع المستضعفون فوق هذه الأسباب بفعل الإيمان بالله، فلا يذل أو يهون لغير من بيده حياته وموته ونفعه وضره، ولا يجنح هذا المرء إلى شيء من التسلط والبغْي والطغيان، وهو يؤمن أنه ليس إلا عبداً مملوكاً لسيده ومولاه، وأنه في أصله مخلوق مَهين، ومآله إلى قبضة مولاه، وحين يتذكر المستكبرون ذلك ينزلون عن عروش تجبرهم وطغيانهم، ويتلاقى هؤلاء وهؤلاء على سبيلٍ من التآخي والتعاون، ابتغاء عمارة الأرض، وإنشاء حضارة إنسانية سليمة[2].

---

(١) المرجع السابق، ٤٥، ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ٤٧- ٤٨.

وإذن فإن ركائز الصلة بين الإنسان وخالقه، هي التي تضعه على طريق تشييد الحضارة الإنسانية، وتسلك به بعيداً عن هاوية السقوط الحضاري، إما بالإفساد الناشئ عن ذل الخنوع ومهانة الاستضعاف للطاغوت والجبروت بأنواعه، أو الفساد الناتج عن الاستكبار والاستعلاء في الأرض.

■ الغايات الحضارية لصلة الإنسان بالله

صلة الإنسان بالله (عز وجل) هي التي تشكل الغاية الحضارية للإنسان، وترسم له المنهج الذي يسير في ضوئه وهو في سبيله إلى تحقيق هذه الغاية، والنظرةُ الجامعة -في الثقافة الإسلامية- لهذه الصلة تأخذ في اعتبارها الركيزتين السابقتين في تكوين الإنسان والآثار الحضارية التي تترتب على هذا التكوين، وتتلبس في الوقت نفسه بالغايات الحضارية التي من أجلها خُلق الإنسان. وترتكز صلة الإنسان بالله (عز وجل) على عدد من المفاهيم الاعتقادية التي تنبثق عن الإيمان بالله الواحد، هذه المفاهيم تتمثل في: الخلافة عن الله في الأرض، التي تتحقق عبر مفهوم العبودية لله، من خلال تحمل أمانة التكليف.

و (الخلافة) هي الإعلان الإلهي عن المهمة التي أنيط بالإنسان الاضطلاع بها في الأرض، تنفيذاً لمراده فيها وإجراءً لأحكامه عليها. وقد اقترنت هذه المهمة بالإنسان منذ لحظة الخلق الأولى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ﴾ [البقرة: ٢/٣٠]، وقد بين القرآن محتوى مهمة الخلافة وهي إقامة منهج الله في الأرض، والتي تضمنتها الآيات نفسها التي تحكي لحظة الخلق الأولى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢/٣٨-٣٩]،

وفي موضع آخر يقول (تعالى): ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٥]، وكما بين القرآن محتوى مهمة (الخلافة) بين أيضاً غايتها النهائية في الأرض[١]: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ١١/ ٦١].

وإذن، فإن الإنسان هو الخليفة الذي اصطفاه الله (تعالى) لعمارة هذا الكون، ومن هنا فهو سيّد في الكون، سخّر الله (تعالى) له ظواهره وقواه، لكنه ليس سيّد هذا الكون، وإنما سيّد فيه، وسيادته في الكون هي نعمة أنعم بها عليه سيّد هذا الوجود وهو الله (تعالى)، تكريماً له، وتمكيناً من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة هذا الكون، وإشادة الحضارة الإنسانية، وفقاً لبنود عهد الاستخلاف المتمثلة في أمانة التكليف الإلهي التي حملها الإنسان، والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون عهد الاستخلاف وعقده، والإنسان المستخلف يلتزم بمقتضى التكليف أمراً ونهياً، وبهذا الامتثال تتحقق فيه العبودية لله[٢] ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥١/ ٥٦].

وهكذا فإن النظرة الجامعة -في الثقافة الإسلامية- لطبيعة الإنسان والآثار الحضارية لهذه الطبيعة، ولصلة الإنسان بالله (تعالى) التي تصطبغ بمفاهيم الخلافة، والعبودية، والتكليف، هذه النظرة لا تتحقق إلا بسبيل واحد؛ هو سبيل الإيمان بالله الواحد، الخالق للخلق، بيده وحده -دون سواه- النفع والضرّ؛ ولذلك فهو المستحق وحده للعبودية المطلقة من المخلوق لخالقه، والخضوع الحتميّ المطلق من المملوك لمالكه.. وإذا لم يهتدِ الإنسانُ إلى هذا السبيل، كان المآل أن يتخذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، وهذه الربوبية تأخذ مظاهر شتى تستعبد الناس؛ ابتداءً

---

(١) د. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مرجع سابق، ٦١-٦٢.

(٢) د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ٣٦.

من التأله الصريح للإنسان، الذي يعبر عنه قول فرعون ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤/٧٩]، وقوله ﴿مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩/٤٠]، وانتهاء باتخاذ الشعارات غطاءً لمظاهر الطغيان والاستبداد والظلم، التي تسحق الإنسانية سحقاً، وحسبك من حماة الديمقراطية وحقوق الإنسان، ما نراه من سلب وسطو على مقدرات الشعوب، وفرض الهيمنة السياسية والثقافية، وكل ألوان الاعتداء والانتهاك للحرمات والأوطان تحت دعاوى متبجحة لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان.

ولن توجد حماية من هذا التسلط إلا بغذاء القرآن الذي يربي الإنسان على الشعور بعزته وكرامته وأهميته في الكون الذي خلقه الله (تعالى) فيه، ويعبوديته الثابتة لله (عز وجل) وحده، ولا يتهيأ الإنسان لقبول هذا الغذاء إلا بإيمانه الموقن بوجود الله (عز وجل)... فإذا تكاملت هذه التربية في الإنسان، تمخَّض عنها رجل الحضارة الإنسانية، وذلكم هو الإنسان الذي هيَّأه القرآن لعمارة الأرض وإنشاء الحضارة والمدنية فوقها[1].

رابعاً- (الكون) كليّ من كليات الوجود الحضاري

المقصود بالكون هنا كلُّ ما عدا الإنسان من المظاهر الكونية والموجودات التي نراها من حولنا، ما كان ذا طبيعة مادية، وما لم يكن كذلك. الكون، بهذا المعنى، يمتد إلى ما وراء علم الإنسان، بل إن ما يعلمه منه ليس إلا القطرة من البحر، وهو ما تثبته يوماً بعد يوم الكشوفات العلمية في اتجاه ما هو أعظم في عالم الأفلاك، وما هو أصغر في عالم الذرات، تحقيقاً لقوله (تعالى): ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣/٤١].

---

(١) راجع د. محمد سعيد رمضان البوطي: المرجع السابق، ٥٢-٥٥.

ولقد خلق الله الكون من العدم، ومن غير مادة، كما جاء في قوله (تعالى): ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٢]..، وتبين آيات القرآن أن هذا الكون تقلب بعد لحظة التكوين، بالتدبير الإلهي، في أطوار متعاقبة[1]، وهو ما يفهم من قوله (تعالى): ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٣٠]، ثم يقول في موضع آخر: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ٤١/ ٩-١٢].

والأمر المقطوع به -في الثقافة الإسلامية- أن الله (تعالى) لم يخلق هذا الكون عبثاً، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٦]، ومن ثم خلَقه لحكمة، وقد تكون هذه الحكمة الإعداد والتهيئة للمخلوق الأكرم الذي سيحمل أمانة الخلافة، وهو الإنسان الذي يحتل القمة في سُلَّم المخلوقات، وذلك لكي يقوم بالعبادة التي من أجلها خُلِقَ[2]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥١/ ٥٦]. ولعلّه من أجل ذلك كان خلق الكون ووجوده سابقاً على خلق الإنسان، كما يفهم من الآيات السابقة، ومن قوله (تعالى): ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٢/ ٣٠].

وعلى كل حال، فإن هذا الكون، من حولنا، صفحة نقشت عليها براهين وجود المكوّن الخالق (سبحانه)، ودلائل وحدانيته، نقشاً يتبينه

---

(١) د. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان..، مرجع سابق، ٤٨ - ٤٩.

(٢) المرجع السابق، ٥٠.

العالم والجاهل، والأميّ والقارئ؛ فهذا الكون دليل على أنه من صُنْع صانع، وتدبير مدبِّر، ويلفت القرآن أنظار الخلق إلى ذلك: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠/١٠١]، وفي قوله (تعالى): ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٣٠-٣٣].

ولا ريب أن تثبيت الإيمان واليقين بوجود الله (عز وجل) ووحدانيته، في عقل الإنسان ووجدانه -سواء أكان ذلك بالبراهين والآيات الكونية، أم بالأدلة النقلية التي ساقها الوحي- هو الخطوة الضرورية الأولى على طريق بناء الحضارة الإنسانية؛ إذ من الطبيعي أن الإنسان لن يلقيَ أذناً مصغية إلى التعاليم والبيانات التي يتلقاها عن هويته، وحقيقة العمر الذي يتمتع به، وكيفية استفادته من المكونات التي من حوله على الوجه الصحيح، إلا إذا وقر في نفسه، واستقر في عقله أن الذي يلقي إليه هذه التعاليم وتلك البيانات إنما هو خالقُ هذا الكون كلِّه؛ ربُّ العالمين[١].

ولقد سبقت الإشارة إلى فكرة تذليل الله (تعالى) وتسخيره لموجودات هذا الكون ومكوناته لمعرفة الإنسان، وإخضاعها لقدرته على التحكم فيها وتطويرها، واستخراج الجديد من وجوه الفائدة والخير منها لمصلحة إقامة الحضارة الإنسانية، وتحقيق عمارة الأرض وسعادة الإنسان. ومن هنا نعلم أن العلاقة بين الإنسان ومكونات هذا الكون

(١) راجع د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، مرجع سابق، ٨١، ٨٢، ٨٣.

وموجوداته - في رؤية الثقافة الإسلامية - ليست علاقة تحدٍّ وصراع، بل علاقة وحدة وتوافق وانسجام منذ أن أبدع الله كلا الخليقتين، وثمّة شرط واحد يغذّي هذه العلاقة؛ وهو إعمال الفكر والعقل، واستخدام وسائل البحث والعلم، وهذا الشرط ليس وقفاً على مؤمن من دون كافر، أو صالح دون فاجر، بل هو عامّ شامل للناس جميعاً، بقطع النظر عن أديانهم، وعن قربهم أو بعدهم عن الله (عز وجل)، وإذا ما تأملت الخطاب في آيات تذليل الكون وتسخيره تجده خطاباً عامّاً للناس جميعاً[1].

ومن مظاهر علاقة الوحدة والتوافق والانسجام بين الإنسان والكون - في رؤية الثقافة الإسلامية- وحدة المأتى ووحدة المصير، فكل منهما ناشئ من العدم بالإرادة الإلهية؛ إذ الله ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢/٢٥]، وكذلك كل منهما يتحرك إلى نهاية محتومة؛ وهي الرجوع إلى الله، والمصير إليه: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨/٥].

وفيما بين هذا المبدأ وذاك المصير يشترك الإنسان والكون في عناصر التكوين، فليس الإنسان على ما يبدو من مفارقته للجمادات إلا ناشئاً مثلها من تراب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥/٢٢] وهو يشترك مع الدوابّ كافة في عنصر الماء كمادة للخلق[2]: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥/٢٤].

ومن ملامح النظرة الجامعة، في الثقافة الإسلامية، لهذا الكون أنه محكوم -في كل صغيرة وكبيرة- بالسُّنن والقوانين المخلوقة لله -هي الأخرى- التي أودعها وركّبها في ذات الطبيعة وظواهرها وقواها، وهذا

---

(١) المرجع السابق، ٨٧، ٨٨.

(٢) د. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان..، مرجع سابق، ٥٥.

سرُّ النظام والانتظام الذي يبهر العقل الإنساني يوماً بعد يوم كلما اكتشف جزئية أو حقيقة من جزئيات وحقائق هذا النظام والانتظام(١).

وعلى هذا ندرك أن هذا العالم لا يسير جزافاً، ولا يتحرك اعتباطاً، بل كل شيء فيه بقَدَرٍ، وكل حركة فيه وفق قانون، وهو الذي يسميه القرآن (سُنّة) سواء كانت سُنّة كونية تحكم الكون، أم سُنّة اجتماعية تحكم الاجتماع البشري، وأن هذه السُّنن ثابتة لا تتبدل ولا تتحول، وأنها تجري على الآخرين كما جرت على الأولين، وأن هذه السُّنن تتعامل مع أهل الإيمان كما تتعامل مع أهل الكفر(٢): ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٣٥/٤٣].

هذه أهم ملامح النظرة الجامعة للكون، وبها ينتهي البحث في الرؤية الكلية والنظرة الجامعة لكليات الوجود الحضاري في الثقافة الإسلامية، الأمر الذي يبين معه رؤية هذه الثقافة للتصورات والمضامين التي تمثل الإجابة عن التساؤلات الكبرى عن طبيعة الكون والحياة والإنسان من جانب، وعلاقة هذه الكليات فيما بينها من جانب آخر، في ضوء الإيمان بالله الواحد الخالق لهذه الكليات، وما يترتب على هذا الإيمان من آفاق حضارية ترقى بحياة الإنسان مادياً ومعنوياً.

---

(١) د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ٣٩.
(٢) د. يوسف القرضاوي: السُّنة مصدراً للمعرفة والحضارة، مرجع سابق، ٢٠٦.

خاتمة الدراسة

الفكرة الجوهرية التي يمكن استخلاصها من بين سطور هذه الدراسة، هي خصوصية المفاهيم الإسلامية وتمايزها واستقلالها عن المفاهيم التي تنتمي إلى منظومة معرفية مغايرة، وإن بدت متماثلة أو متشابهة أو مترادفة، وبخاصة تلك المفاهيم التي ترتبط بالذات الحضارية، حيث تكتسب طبيعة خاصة من حيث منطلقها الفكري، وما تعبر عنه من معانٍ وأفكار، وما ترمي إليه من غايات ومقاصد؛ إذ تتأسس في ذلك كله على الإطار المرجعي للمنظومة الفكرية الإسلامية متمثلاً في الوحي: قرآناً وسُنّة.

تأتي مفاهيم الثقافة والحضارة والمدنية في هذا السياق؛ إذ جاءت نشأتها في إطار منظومة الفكر الغربي، بوصفها مفاهيم تعبر عن ظواهر اجتماعية، انتقلت في مرحلة لاحقة إلى أدبيات الفكر العربي والإسلامي عن طريق الترجمة، حيث صُكَّتْ لهذه المفاهيم مصطلحات (الثقافة) و(الحضارة) و(المدنية)، ورغم الالتقاء في بعض الدلالات اللغوية التي تحملها هذه الألفاظ وتلك المصطلحات مع مثيلاتها الغربية، إلا أن البحث كشف عن أوجه الافتراق في الدلالات المفاهيمية والأفكار والمعاني التي تحملها تلك المصطلحات في المنظور الإسلامي.

فالثقافة، من حيث هي تعبير عن التراكم والنمو العلمي والمعرفي، نجدها تعبيراً عن عناصر ومفردات مستمدة أساساً من الوحي: قرآناً وسُنّةً، وتصير الثقافة الإسلامية، في هذا المستوى، معبرة عن مجموع المعارف التي تدور حول الوحي، قصداً إلى بيان مضمونه وإيضاح أحكامه وتجلية مقاصده وغاياته.

أما الثقافة، بوصفها تعبيراً عن سلوك الفرد والمجتمع، أو الأفعال وردود الأفعال الإنسانية، وأسلوب حياة الجماعة، وطرائق عيشها، فقد رأينا من خلال شهادة نصوص الوحي، أن هذا الجانب يمثل الامتدادات أو الآفاق الحضارية لمفهوم (الإيمان) في الثقافة الإسلامية، حيث تكون جميع الأعمال الحضارية التي تؤدي إلى بناء ورقي الفرد والمجتمع من مطلوب الإيمان، لا بل من شروط صحة الإيمان وتمامه، وحينما يقوم الفرد وينهض المجتمع بالأعمال التي تهدف إلى بناء الحضارة الإنسانية، وإقامة العمران في المجتمع، فإن الفرد والمجتمع يكون بإزاء أعمال ذات طابع تعبّدي، وعمل من أعمال العبادة، وإن بدت أعمالاً ذات طابع دنيوي محضٍ؛ ذلك أنها، كما رأينا، قيامٌ بفروض من فرائض الشريعة التي لا تختلف عن فرائض العبادات؛ إذ كل منها تكليف من الشارع له الحُجية نفسها، فضلاً على أن القيام بالفرائض أو التكاليف الحضارية قيام بمصالح قَصَدَ الشارع تحقيقها عمارةً للكون والحياة.

وهنا نسترعي النظر إلى خصوصية مفهوم (الإيمان) ذاته، في المنظور الإسلامي الذي يربط ربطاً وثيقَ العُرى بين قضايا الاعتقاد، والعمل الحضاري بموجب هذا الاعتقاد، فيما تم بحثه في الأثر المحكَم لتعريف الإيمان بأنه "ما وقر في القلب وصدّقه العمل". يؤكد على هذا المعنى أيضاً خصوصية مفهوم (العبادة) في المنظور الإسلامي؛ إذ رأيناه مفهوماً لا ينحسر من حيث مقاصده في النطاق التعبُّدي بوصفها علاقة خاصة أو شعوراً باطنيّاً بين الإنسان وربّه، بمنأىً عن السياق الاجتماعي والحضاري، ورأينا من خلال النصوص التي شرعت تلك العبادات كيف امتدت هذه النصوص بغايات العبادات الإسلامية إلى المجالات الاجتماعية والمقاصد الحضارية.

ومن منطلق مفهوم (الإيمان) في المنظور الإسلامي، رأينا، كيف شكلت الثقافة الإسلامية النظرة الجامعة لكليات الوجود الحضاري، وأول هذه الكليات هو مفهوم (الإيمان) ذاته بأبعاده وجوانبه، ومنها الإيمان بالله الواحد، المتفرّد في صفاته، وما يحمله ذلك الإيمان من دلالات حضارية. ثم ملامح تلك النظرة الجامعة للإنسان "الفاعل الحضاري في هذا الوجود" و"للكون والحياة" بوصفهما المنفعل والمفعول الحضاري الذي هُيِّئ وسُخِّر وذُلِّل للفعل الحضاري من قِبَلِ الإنسان الذي كُلِّفَ بذلك الفعل تحقيقاً لغاية الاستخلاف؛ وهي إقامة الحضارة وإعمار الكون.

هنا تكون الثقافة الإسلامية هي الروح الساري، ومركب التفاعل، وأساس البناء الذي تقوم عليه الحضارة، حيث أثبت تأصيل المفهوم وسياقه الفكري أن الحضارة استحضار الإسلام وحضوره (عالم نصوصه) وشهوده الواقع وشهادته عليه، سواء كان هذا الواقع هو الواقع التاريخي بشهادته على حركة التاريخ ومسيرة الحضارة، قياماً وسقوطاً، واستمداداً للعبرة والنواميس المتحكمة في تلك الحركة، أم كان الواقعَ القائم الحاضر الذي يتطلب التحليل والدراسة والفهم لأبعاده ومتطلبات مرحلته، ثم الربط بين عالم النصوص، وعوالم هذا الواقع، بعد فهم النصوص فهماً واعياً وقائماً على مناهج التعامل مع هذه النصوص، وهنا يتحقق حضور الإسلام، وهذا أساس التفاعل بين مركَّب (الثقافة الإسلامية) وعوالم الواقع التي ملخصها الكون والحياة، وهنا تكون الحضارة الإنسانية، من صنع الثقافة الإسلامية ومعطىً من معطياتها.

في كلمة جامعة لما سبق نقول: إن العلاقة بين الثقافة والحضارة علاقة تأثير متبادل، أو قل: علاقة تفاعلية في بوتقة الإسلام، فالإسلام يشكل الثقافة، ويضع الغايات الحضارية، ويثير التفاعل الحضاري بمعنى

الحثّ على الحركة الحضارية، وجعلها فرضاً من فرائضه، وإضفاء للطابع التعبُّدي عليها، وجعلها شرطاً من شروط الإيمان وتمامه وكماله.

في هذا السياق تبين استقلالُ مفهوم (المدنية) وتميُّزه في دلالاته عن تلك التي يعبر عنها في السياق الغربي وفي الأدبيات العربية في علم الاجتماع والحضارة التي تنطلق من منطلقات غربية، حيث تقصر تلك الدراسات مفهوم (المدنية) على الدلالات المادية والتكنولوجية من الحضارة، بينما يكتسب مفهوم (المدنية) في المنظور الإسلامي دلالات معنوية، إضافة للدلالات المادية، وذلك استمداداً من المدلولات التي يعبر عنها ويرمز إليها مفهوم (المدنية) في التجربة الحضارية الإسلامية وارتباطها بالعلم والمعرفة الإسلامية بشكل أساسي. ومن ثم اعتبر البحثُ أن مفهوم (المدنية) مرادفاً لمفهوم الحضارة من حيث اشتمال المصطلحين على الدلالات المادية والمعنوية في البناء الحضاري.

وهكذا يتأكد استقلال مفهوم (الثقافة الإسلامية) وتمايزه في علاقته بمفهوم (الحضارة) سواء من حيث المنطلقات الفكرية، أم الحدود والأبعاد المعبر عنها، أم طبيعة الغايات والمقاصد الحضارية التي تغلف مفهوم الثقافة والحضارة، وتشكل فيما بينها شبكة إطارية من المفاهيم ذات الطبيعة الحضارية المنبثقة عن المرجعية الإسلامية العليا قرآناً وسُنَّةً، وقد رأينا هذه الشبكة من المفاهيم الغائية الحضارية تتمثل في الإيمان، العبودية، أمانة التكليف، الاستخلاف، كلها تهدف إلى إشادة الحضارة الإنسانية من خلال تحقيق مفهوم (العمران)، وهو مقتضى قوله (تعالى): ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ١١/٦١]، أي طلب منكم عمارتها على سبيل التكليف.

ولا ينبغي أن يُحمل القول باستقلال المفاهيم الإسلامية وتمايزها عن المشتبهات معها في الأنساق الفكرية الأخرى، على أنه دعوة إلى انغلاق

الثقافة الإسلامية وانكفائها على نفسها، فهذه شبهة أثبت البحثُ أن (الثقافة الإسلامية) بمنأىً عنها، وأن هذه الثقافة تملك القدرة على التفاعل الإيجابي والانفتاح الحضاري وعلى العطاء الإنساني، ولكنه التفاعل والانفتاح الواعي بمقومات الذات الحضارية، وبضرورة الحفاظ عليها، ومن ثم فإن حركة (الثقافة الإسلامية) في تفاعلها الحضاري مع الأنساق الأخرى للثقافة والحضارة تميز بين ثوابت الذات الحضارية فتثبُت عليها، وبين متغيِّرات هذه الذات فيكون التفاعل الإيجابي في نطاقها، تميِّز بين ما هو من الغايات والمقاصد الحضارية، فتتمسك بمنظومة الغايات والمقاصد الخاصة بذاتنا الحضارية، وبين ما هو من الأساليب والوسائل والإجراءات التي تعبِّر عن مرونةٍ في التفاعل والتواصل والتعاون الحضاري، التمييز في التفاعل الحضاري بين ما هو ثابت في عالم نصوص الوحي وبين ما هو مسكوت عنه، بهذا تبقى أسس الذات الحضارية ثابتة، ودعائمها سامقة، وهي تسهم في التفاعل والتعاون الحضاري والتواصل الإنساني دون استلاب لهذه الذات أو ذوبان لها أو هيمنة عليها.

مستخلص

حوارية من قسمين تمثل رأيين مختلفين؛ القسم الأول دراسة عن "الثقافة والحضارة والدين" تمثل محاولة لتفسير مصطلحات تتعلق بها ومضت في اتجاهين؛ الأول حول الدراسات التي ركّزت على الدلالة اللغوية لهذه المصطلحات في اللغة العربية، والثاني حول الدراسات التي تناولت الدلالة اللغوية لها في لغاتها الأصلية، ثم تتبعت مسار دلالاتها بعد نقلها إلى العربية، بالإضافة إلى الإشارة لدلالاتها في بعض العلوم والدراسات الاجتماعية والإنسانية.. وفي الدين والمجالات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية.

والقسم الثاني من الكتاب جاء دراسة في ((الثقافة والحضارة من منظور إسلامي)) فعُني بتأصيل مفهوم كل من الثقافة والحضارة وطبيعة العلاقة بينهما، وخلال البحث حاول المؤلف أن يجيب عن عدد من التساؤلات حولهما من حيث تطورهما في التصور الإسلامي، وعن طبيعة العلاقة بين تركيبة الثقافة الإسلامية والبناء الحضاري، وعن رؤية الثقافة الإسلامية لما يمكن أن يطلق عليه كليات الوجود الحضاري؛ وهي الإيمان بالله الواحد والإنسان والكون والحياة. وعن مبدأ هذه الكليات ومصيرها ووظيفتها وغايتها.. وعن الآثار الحضارية المترتبة على رؤية الثقافة الإسلامية لها..

الكتاب يعالج موضوعه في طروحات غنية ووثيقة..

Abstract

"Culture and Civilization" is a dialogue representing two different opinions. The first part of this dialogue, "Culture, Civilization and Religion", is an attempt to interpreting terms related to them, for which it follows two ways. The first is about the studies which highlight the linguistic connotation of these terms in Arabic. The second is about the studies which handle their linguistic connotations in their native languages, followed by tracing the path of their connotations after they were conveyed to Arabic in addition to their connotations in some sciences, social and humane studies. They are also tackled in religion and in psychological, anthropological and philosophical spheres.

The second part studies "Culture and Civilization from an Islamic Viewpoint", and so it pays special focus to originating the concepts of both *culture* and *civilization* and the nature of the relation between both. Meanwhile, the author attempts to give replies to several inquiries about culture and civilization as regards their development in the Islamic conception; the nature of the relation between the structure of the Islamic culture and the civilizational construction; the attitude of the Islamic culture's towards the so called "Totalities of the Civilizational Existence" represented in believing in the One and Only God, in the human, in the universe and in life; the principle, destiny, function and purpose of these totalities, and the civilizational effects springing from the Islamic look at culture and civilization.

The book tackles its topic with rich and accurate presentations.